فلسفة ابن رشد

1. فصل المقال ..وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .
2. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

ابن رشد

الكتاب: فلسفة ابن رشد

الكاتب: ابن رشد

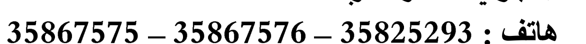
الطبعة: **2017**



الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

5 ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية



هاتف : 35825293 – 35867576 – 35867575

فاكس : 35878373

http://www.apatop.com E-mail: news@apatop.com

دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

فصل المقال .. ابن رشد

فلسفة ابن رشد / ابن رشد – الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

.. ص، .. سم.

الترقيم الدولى: **9 – 294 – 446– 977– 978**

أ – العنوان رقم الإيداع : **4771 / 2017**

فلسفة ابن رشد





مقدمة :

ابن رشد وقضية التأويل

> إن كل فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتباره من جهة دلالتها على الصانع أغنى من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه.

هذا مدخل إلى تحليل كتابين من مؤلفات الفيلسوف الإسلامي ابن رشد، الكتاب الأول بعنوان "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، والكتاب الثاني عنوانه، "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، والكتابان متصلان فيما بينهما من خلال مقولة التأويل، والتي تعد الفكرة المحورية في المؤلفين، بل إنها الفكرة الرئيسية التي يدور حولها الصراع بين علماء الكلام والفلاسفة المسلمين.

والتأويل لغة يعني الرجوع والعود فيقال "آل"، يؤول، وجاء ذلك في معجم "تهذيب اللغة" للأزهري، ثم تطور ليقال "تأوله" أي فسره، وقال أبو البقاء في كلياته :"التفسير والتأويل واحد، وهو المراد عن المشكل"،

ومع تطور لفظ تأويل مع الزمن، ميز البعض بينه وبين التفسير، وكل منهما أصبح له تعريف ومعنى يختلف عن الآخر.

تمكن ابن رشد بحنكته الفلسفية من رفع التناقض، وكان التأويل عنده يمتنع معه الإجماع، وبالتالي يمتنع معه التكفير، وقد قال "فإن قلت وإذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل، إذ لا يتصور في ذلك إجماع، فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام كأبي نصر الفارابي وابن سينا؟! فإن أبا حامد الغزالي قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بـ"تهافت الفلاسفة" في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات، وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال معاد".

وضع ابن رشد قانون التأويل من أجل عدم الوقوع في الخطأ، وهو أنه لا يجوز التأويل إلا لجماعة القيام البرهاني، وهم الراسخون في العلم وهم على صلة بالله، يقول الرسول "ص" "ما يعلم تأويله إلا الله ورسوله والراسخون في العلم"، ومعنى ذلك أنه ليس المشروع أن يفصحوا عن تأويلاتهم للجمهور، ولكن من المشروع أن يقولوا للجمهور إن ذلك التأويل معروف من الله وحده، والإجماع في التأويل أمر محال، لأن العلماء قد يتفقون على ضرورة التأويل في موضع من المواضع ثم يختلفون على طريقته، وإذا كان ذلك فلا يجوز التكفير على خرق الإجماع في التأويل.

وأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك اتضح في أكثر من آية في كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله "فاعتبروا يا أولي الأبصار"، وهذا نص على وجوب استعمال القياس

العقلي، أو العقلي والشرعي معا، ومثل قوله تعالى: "أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات.

وفي خاتمة الكتاب، ينبه ابن رشد على التأويل الحق، وعلى أن هذا التأويل لا يوجد في مذاهب الأشعرية، ولا في مذاهب المعتزلة، لأن تأويلاتهم لا تقبل النصرة، ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق ولهذا كثرت البدع، ومعنى هذا النص أن المتكلمين هم علة البدع، والبدع هي علة انفصال الحكمة عن الشريعة، بل هي علة العداوة بينهم، وهي عداوة طارئة، لأنهما بالطبع متحابتان بالجوهر والغريزة، ومن هنا كان مقصد ابن رشد التفرغ لوأد ذلك الانفصال، ومن هنا أيضا قرر إصدار كتاب آخر يكون تتمة لكتاب "فصل المقال"، وقد كان، حيث كان عنوانه المختصر "مناهج الأدلة في عقائد الملة"، أما عنوانه الكامل فهو "مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة". إذن يعود ابن رشد في هذا العنوان الكامل إلى إثارة التأويل الفاسد الذي يؤدي إلى البدع المضلة، وهو وارد لدى الأشعرية والمعتزلة والصوفية.

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الفقيه الأجل الأوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الأعدل أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه وأرحمه.

أما بعد حمد لله بجميع محامده، والصلاة على محمد عبده المطهر المصطفى ورسوله، فإن الغرض من هذا القول، أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ؟ أما على جهة الندب وأما على جهة الوجوب فنقول:

إن كل فعل ليس شيئًا اكثر من النظر في الموجودات، واعتباره من جهة دلالتها على الصانع – أعني من جهة ما هي مصنوعات – فإن الموجودات، إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه.

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بَينُ في غير ما آية من كتاب الله – تبارك وتعالى – مثل قوله: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، وهذا نصٌ على وجوب استعمال القياس

العقلي، أو العقلي والشرعي معًا، ومثل قوله تعالى: (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء)، وهذا نص باحث على النظر في جميع الموجودات.

واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم، وشرّفه إبراهيم عليه السلام، فقال تعالى: (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) الآية، وقال تعالى: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت)، وقال: (ويتفكرون في خلق السموات والأرض) إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى كثرةً.

وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي، وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس، وهو المسمى برهانًا، وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان، كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالىوسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدم أولًا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي والقياس المغالطي، وكان لايمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه، وما منها قياس، وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضًا، أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء

القياس التي منها تقدمت، أعني المقدمات وأنواعها، فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل أمره بالنظر في الموجودات، أن يتقدم قبل النظر، فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل، فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك، لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وجوب معرفة القياس الفقهي، فبالحري أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب بالله وجوب معرفة القياس العقلي.

وليس لقائل أن يقول: " إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول "، فإن النظر أيضًا في القياس الفقهي وأنواعه هو الشيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي، ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره، بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية (1) قليلة وهم محجوجون (2) بالنصوص.

وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه، كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيّن أنه كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير

ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائة، وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك، وأن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أن يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك، من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام.

وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه، فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر، وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها، فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي أفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.

وبيّن أيضًا أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدً بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، على مثال ما عرض في علوم التعاليم فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا

معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض، لما أمكنه ذلك، مثل أن يعرف قدر(3) الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعًا إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفًا أو ستين لعد هذا القول جنونًا من قائله، وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قيامًا لا شك فيه من هو من أصحاب ذلك العلم.

وأما الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم، فهذه صناعة أصول الفقه، والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمن طويل، ولو رام إنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد إسلام – ما عدا المغرب – لكان أهلًا أن يُضحك منه، لكون ذلك ممتنعًا، مع وجود ذلك مفزوعًا منه، وهذا أمر بيّن بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط، بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصنائع، وهى الحكمة.

وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا، إن ألفينا (4) لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات، واعتبارًا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم، فقد تبين من هذا أن

النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلًا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين: أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

وليس يلزم من أنه إن غوى غاوٍ بالنظر فيها وزلَّ زالٌّ إما من قِبَلِ نقص فطرته، وإما من قِبَلِ سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلمًا يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها، فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعًا بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض، ولذلك قال عليه السلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لإسهال كان فيه، فتزيد الإسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه " صدق الله وكذب بطن أخيك "، بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قومًا من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قومًا شرقوا (5) به فماتوا فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش ذاتي وضروري، وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع، فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم،

وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية فإذا لا يبعدُ أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية، وإذا تقرر هذا كله، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها، التي هى المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته، وإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته (6) وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان – إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك – ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية، وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، عم التصديق بها كل إنسان، إلا من يجحدها عنادًا بلسانه، أو لم تقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله لذلك من نفسه، ولذلك خص – عليه السلام – بالبعث إلى الأحمر والأسود (7)، أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن).

وإذا كانت هذه الشرائع حقًا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا – معشر المسلمين – نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع، أو عرف به، فإن كان مما سُكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما

سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإِن كانت الشرعية نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدي إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإِن كان موافقًا فلا قول هنالك وأن كان مخالفًا طلب هنالك تأويله.

ومعنى التأويل، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي، وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، فإِن الفقيه، إِنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند زوال هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول.

بل نقول إِنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إِذا اعتبر الشرع وتُصفِحَت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل، أو يقارب أن يشهد.

ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهره، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا في

المؤول منها من غير المتأول، فالأشعريون مثلًا يتأولون آية الاستواء، وحديث النزول، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب في ورود الشرع فيه – الظاهر والباطن – هو اختلاف فِطَر الناس، وتباين مزائجهم في التصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما، فإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى: (هو الذي أنزل عليك الكتاب من آياتٌ محكمات ...) إلى قوله: (والراسخون في العلم).

فإن قال قائل: إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها، فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره، أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني، لم يصح، وإن كان الإجماع فيها ظنيًا فقد يصح، ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر: إنه لا يُقْطَع بكفر مَن خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء.

وقد يدلك على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني، كما يمكن أن يتقرَّر في العمليات، أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصور أو أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلومًا أشخاصهم، ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر (8)، ويكون – مع هذا كله – قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر

وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة، وأما – وكثير من الصدر الأول قد نقل عنهم – أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهرًا وباطنًا وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يقدر على فهمه، مل ما روى البخاري عن علي – رضى الله عنه – أنه قال: " حدَثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ " ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف، فكيف يمكن أن يتصور اجتماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية، ونحن نعلم قطعًا أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس، وذلك بخلاف ما عرض في العمليات، فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء، ويكتفي حصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا ينقل إلينا فيها خلاف، فإن هذا كافٍ في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العمليات.

فإن قلت وإذا لم يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل – إذا لا يتصور في ذلك إجماع – فما نقول في الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر وابن سينا ؟ فإن أبا حامد (**9**) قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت في ثلاث مسائل: في القول بقدم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات – تعالى عن ذلك – وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال المعاد، قلنا الظاهر من قوله في ذلك، أنه ليس تكفيره إياهما في ذلك قطعًا، إذ قد صرح في كتاب (التفرقة) أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال، وقد تبين من قولنا إنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال

هذه المسائل، لما روى عن كثير من السلف الأول فضلًا عن غيرهم، أن ههنا تأويلات لا يجب أن يُفْصَح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم، لأن الاختيار عندنا هو الوقوف على قوله تعالى: (والراسخون في العلم)، لأنه إذا لم يكن أهل العلم يعملون التأويل، لم تكن عندهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان به ما لا يوجد عند أهل العلم، وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قِبَل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصًا بهم، فيجب أن يكون بالبرهان، وإذا كان البرهان، فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل، لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلًا هو الحقيقة، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف.

وإلى هذا كله، فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المَشَّائين (10) فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه – تقدس وتعالى – لا يعلم الجزئيات أصلًا، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا معلوم للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبّه العِلْمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة، وذلك غاية الجهل فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض، كما يقال كثير من الأسماء على المتقابلات، مثل الجلل بالمقوّل على العظيم والصغير،

والصريح المقوّل على الضوء والظلمة، ولهذا ليس ههنا ليس يشمل العِلْمين جميعًا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا، وقد أفردنا في هذه المسألة قولًا حركنا إليه بعض أصحابنا، وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه – سبحانه – لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ؟ وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإِنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإِنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل، والمستولي عليه، وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فإِن الكليات المعلومة عندنا معلومة (11) أيضًا عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك بالعكس، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي فلا معنى للإِختلاف في هذه المسألة، أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم.

وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإِن الاختلاف فيها عندي – بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين – يكاد أن يكون راجعًا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء، وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة، فأما الطرف الواحد، فهو موجود، وُجِد من شيء غيره وعن شيء، أعني عن سبب فاعل، ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده، وهذه هى حال الأجسام التي يدرك تكوّنها بالحس، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها مُحْدثة، وأما الطرف المقابل لهذا فهو

موجود، لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا أيضًا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديمًا، وهذا الموجود مُدْرَك بالبرهان، وهو الله – تبارك وتعالى – الذي هو فاعل الكل وموجده، والحافظ له – سبحانه وتعالى – قدره، وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين، فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره.

والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم، فإن المتكلمين يُسلّمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام، وهم أيضًا متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل، وإنما يختلفون في الزمان الماضي، والوجود الماضي: فالمتكلمون يرون أنه منتهاه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل، فهذا الوجود الآخر، الأمر فيه بيّن، أنه قد أخذ شبهًا من الوجود الكائن الحقيقي، ومن الوجود القديم، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث، سماه " محدثًا "، وهو في الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًا، ولا قديمًا حقيقيًا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثًا أزليًا، وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناه عندهم من الماضي.

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفر، فإن الآراء التي شأنها هذا، يجب أن تكون في الغاية من التباعد،

أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة، أعني أن اسم القدم والحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة، وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك.

وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تُصفّح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى: (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره أن وجودًا قبل هذا الوجود، وهو العرش والماء، وزمانًا قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) يقتضي أيضًا بظاهره وجودًا ثانيًا بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) يقتضي بظاهره أن السموات خُلقت من شيء، والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضًا – في العالم – على ظاهر الشرع، بل متأولون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجودًا مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصًا أبدًا، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه، والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء.

ويشبه المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبون مأجورون وإما مخطئون معذورن، فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس

هو شيء اضطراري لا اختياري، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم، وإذا كان من شرط التكليف الاختيار، فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام: " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر "، ورأى حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا ؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع، إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها، وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس، فهو إثم محض، وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية، فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورًا، كذلك الحاكم على الجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم، فليس بمعذور، بل هو إما آثم وإما كافر، وإذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجتمع له أسباب الاجتهاد، وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس، فكم بالحرى أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات، أعني أن يعرف الأوائل العقلية ووجه الاستنباط منها.

وبالجملة فالخطأ في الشرع على ضربين: إما خطأ يُعْذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم، ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن، وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر، وأن وقع فيما بعد

المبادئ فهو بدعة، وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع وهذا مثل الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، وذلك أن هذه الأصول الثلاثة، تؤدي إليها أصناف الدلالة الثلاثة التي لا يعري أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أعني الدلائل الخطابية والجدلية والبرهانية، فالجاحد لأمثال هذه الأشياء، إذا كانت أصلًا من أصول الشرع كافر، معند بلسانه دون قلبه، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وأن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان، وأن كان من أهل الجدل فبالجدل، وأن كان من أهل الموعظة فبالموعظة، ولذلك قال عليه السلام " أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بي " يريد بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاث.

وأما الأشياء التي لخفائها لا تُعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم وإما من قِبَل عادتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعليم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني

التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان، وهذه هى أصناف تلك الموجودات الأربعة أو الخمسة التي ذكرها أبو حامد في كتاب (التفرقة)، وإذا اتفق – كما قلنا – أن نعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج أن نضرب له أمثالًا وكان على ظاهره لا يتطرق إليه تأويل، وهذا النحو من الظاهر أن في الأصول فالمتأول له كافر، مث من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وأنها حيلة، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط.

وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر، وأن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة، وههنا أيضًا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول، ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء: " أعتقها فإنها مؤمنة "، إذ كانت ليست من أهل البرهان، والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قِبَل التخيل، أعني أنه لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه، يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبًا إلي شيء متخيل، ويدخل أيضًا على من لا يفهم من هذه النسبة إلا المكان، وهو الذين شدوا على رتبة الصنف الأول قليلًا في النظر بإنكار اعتقاد الجسمية (12)، ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه إنها من المتشابهة وأن الوقف في قوله تعالى:

﴿وما يعلم تأويله إلا الله ﴾، وأهل البرهان مع أنهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المؤول فقد يختلفون في تأويله، وذلك بحسب مرتبة كل واحد من معرفة البرهان، وههنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطئ في هذا معذور، أعني من العلماء.

فإن قبل فإذا تبين أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب، فمن أي هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ؟ فنقول: إن هذه المسألة الأمر فيها بيّن: أنها من الصنف المختلف فيه، وذلك أنا نرى قومًا ينسبون أنفسهم إلى البرهان يقولون: إن الواجب حملها على ظاهرها، إذ كان ليس ههنا برهان يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية وقوم آخرين ممن يتعاطى البرهان بتأولونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافًا كثيرًا، وفي هذا الصنف هو أبو حامد معدود، وكثير من المتصوفة، ومنهم من يجمع فيها التأويلين، كما يفعل ذلك أبو حلمد في بعض كتبه.

ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذورًا والمصيب مشكورًا أو مأجورًا، وذلك إذا اعترف بالوجود، وتأول فيها نحوًا من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي إلى نفي الوجود، وإنما كان جحد الوجود في هذه كفرًا لأنه في

أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقع التصديق به في الطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود، وأما من كان من غير أهل العلم، فالواجب عليه حملها على الظاهر، وتأويلها في حقه كفر؛ لأنه يؤدي إلى الكفر، ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي إلى الكفر، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر، والداعي إلى الكفر كافر، ولهذا لا يجب أن تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان، وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وأن كان الرجل إنما قصد خيرًا وذلك فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وأن كان الرجل إنما قصد خيرًا وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن مثير بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم، وتطرق بذلك قوم إلى الحكمة، وقوم إلى ثلب الشرعية، وقوم إلى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه، والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفطر، أنه لم يلزم مذهبًا من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف، حتى أنه كما قيل:

يَومًا يَمانٍ إذا لاقيت ذا يَمنٍ وإن لَقِيتُ معدِّيًا فعداني

والذي يجب على أئمة المسلمين، أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم، إلا من كان من أهل العلم، كما يجب عليهم أن ينهو عن كتب البرهان من

ليس أهلًا لها، وإن كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين أخف، لأنه لا يقف على كتب البرهان في الأكثر إلا أهل الفطر الفائقة، وإنما يؤتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية، والقراءة على غير ترتيب وأخذها من غير معلم، ولكن منعها بالجملة صادٌ لما دعا إليه الشرع لأنه ظلم لأفضل أصناف الناس وأفضل أصناف الموجودات، إذ كان العدل في أفضل أصناف الموجودات أن يعرفها على كنهها من كان معدًا لمعرفتها كلى كنهها، وهم أفضل أصناف الناس، فإنه على قدر عظم الموجود يعظم الجور في حقه للذي هو الجهل به، ولذلك قال تعالى: (إن الشرك لظلم عظيم)، فهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الشرعية والحكمة وأحكام التأويل في الشريعة، ولولا شهرة ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرناها، لما استخرنا أن نكتب في ذلك حرفًا، ولا أن نعتذر في ذلك لأهل التأويل بعذر، لأن شأن هذه المسائل أن تذكر في كتب البرهان والله الهادي والموفق للصواب.

وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق، والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهى عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق، هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنُّب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هى التي تسمى العلم العملي.

وهذه تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه، والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر

وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة، وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه، ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس، وخاضوا في الجنس الثاني، ولما كان هذا الجنس أملك بالتقوى التي هى سبب السعادة، سمى كتابه (إحياء علوم الدين)، وقد خرجنا عما كنا بسبيله فنرجع.

فنقول: لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصورًا وتصديقًا كما بيّن ذلك أهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثًا البرهانية والجدلية والخطابية، وطرق التصور اثنتان: إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين والأقاويل الجدلية، فضلًا عن البرهانية، مع ما في تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور.

ولما كانت طرق التصديق منها ماهى عامة لأكثر الناس، أعني وقوع التصديق من قبلها وهى الخطابية والجدلية – والخطابية أعم من الجدلية – ومنها ما هى خاصة لأقل الناس، وهى البرهانية، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هى الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق، وهذه الطرق هى في الشريعة على أربعة أصناف:

أحدها: أن تكون – مع أنها مشتركة – خاصة في الأمرين جميعًا، أعني أن تكون في التصور والتصديق يقينية، مع أنها خطابية أو جدلية، وهذه المقاييس هى المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية، وعرض لنتائجها أن أخذت أنفسها دون مثالاتها، وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل، والجاحد له أو المتأول كافر.

والصنف الثاني: أن تكون المقدمات – مع كونها مشهورة أو مظنونة – يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها وهذا يتطرق إليه التأويل أعني لنتائجه.

والثالث: عكس هذا وهو أن تكون النتائج هى الأمور التي قصد إنتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وهذا أيضًا لا يتطرق إليه تأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته.

والرابع: أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه، وهذه فرض الخواص فيها التأويل وفرض الجمهور إقرارها على ظاهرها.

وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه التآويل لا يدرك إلا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور، وهو حملها على ظاهرها في الوجهين جميعًا، أعني في التصور والتصديق إذا كان ليس في طباعهم أكثر من ذلك.

وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق، أعني إذا كان دليل التأويل أتم إقناعًا من دليل الظاهر، وأمثال هذه التأويلات هى جمهورية، ويمكن أن يكون فرض من بلغت قواهم النظرية إلى القوة الجدلية، وفى هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالًا، وأما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعملوا ذلك التأويل أصلًا.

فإذا الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلًا وهم الخطبيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلًا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها – وبخاصة التأويلات البرهانية لبُعدها عن المعارف المشتركة– أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر.

والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر أن كان في أصول الشريعة، فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح

بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطبية أو الجدلية، أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد، ولهذا يجب أن يصرح ويقال في الظاهر الذي الأشكال في كونه ظاهرًا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير ممكن فيهم، أنه متشابه لا يعلمه إلا الله وأن الوقف يجب هنا في قوله عز وجل: (وما يعلم تأويله إلا الله)، وبمثل هذا يأتي الجواب في السؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها مثل قوله تعالى: (ويسألونك عن الروح قل الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلًا).

وأما المصرح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لمكان دعائه الناس إلى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة، كما عرض ذلك لقوم من أهل زماننا، فإنا قد شهدنا منهم أقوامًا ضنوا أنهم تفلسفوا، وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه، أعني لا تقبل تأويلًا، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور، فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببًا لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة، ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع، مثال من قصد إلى طبيب ماهر، قصد حفظ صحة جميع الناس وإزالة الأمراض عنهم، بأن وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم، وتزيل أمراضهم، وتجنب أضدادها إذا لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء، لأن الذي يعلم الأشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب، فتصدى هذا إلى الناس وقال لهم: إن هذه

الطرق التي وضع لكم هذا الطبيب ليست بحق، وشرع في إبطالها حتى بطلت عندهم، أو قال: إن لها تأويلات فلم يفهموها، ولا وقع لهم من قبلها تصديق في العمل، فترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيئًا من الأشياء النافعة في حفظ الصحة وإزالة المرض ؟ ويقدر هذا الصرح لهم – بإبطال ما كانوا يعتقدون فيها – أن يستعملها معهم، أعني حفظ الصحة، لا بل لا يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك.

هذا إن صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الأشياء، لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل، فضلًا أن صرح لهم بتأويلات فاسدة، لأنهم يؤول بهم الأمر أن لا يروا أن ههنا صحة يجب أن تحفظ ولا مرضًا يجب أن يزال، فضلًا عن أن يروا أن ههنا أشياء تحفظ الصحة وتزيل المرض، وهذه هى حال من يصرح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو بأهل مع الشرع، ولذلك هو مفسد له وصاد عنه والصاد عن الشرع كافر.

وإنما كان هذا التمثيل يقينًا وليس بشعري – كما لقائل أن يقول – لأنه صحيح التناسب، وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة الأنفس، أعني أن الطبيب هو الذي يطلب أن يحفظ صحة الأبدان إذا وجدت ويستردها إذا عدمت، والشارع هو الذي يبتغي هذا في صحة الأنفس، وهذه الصحة هى المسماة تقوى، وقد صرح الكتاب العزيز بطلبها بالأفعال الشرعية في غير ما آية فقال تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)، وقال

تعالى: (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم)، وقال: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنها الكتاب العزيز من هذا المعنى، فالشارع إنما يطلب بالعلم الشرعي هذه أو العمل الشرعي هذه الصحة، وهذه الصحة هى التي ترتب عليها السعادة الأخروية وعلى ضدها الشقاء الأخروي.

فقد تبين لك من هذا أنه ليس يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية، فضلًا عن الفاسدة، والتأويل الصحيح هى الأمانة التي حُمّلها الإنسان فأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى: (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال) الآية، ومن قبل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع نشأت فرق الإسلام، حتى كفّر بعضهم بعضًا، وبدّع (13) بعضهم بعضًا، وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانوا أقل تأويلًا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك شنآن (14) وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق، وزائدًا إلى هذا كله، أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص، أما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص لكونها – إذا تؤملت – وجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان، بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هى سوفسطائية، فإنها تجحد كثيرًا من الضروريات، مثل ثبوت الأعراض

(15)، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية، والوسائط، ولقد بلغ تعدي نظارهم (16) في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشعرية كفرت من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة، ومن هنا اختلفوا، فقال قوم: أول الواجبات النظر، وقال قوم: الإيمان، أعني من قبل أنهم لم يعرفوا أي الطرق هى الطرق المشتركة للجميع، التي دعا الشرع من أبوابها جميع الناس، وظنوا أن ذلك طريق واحد، فأخطأوا مقصد الشارع وضلوا وأضلوا.

فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكتها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هى الطرق المشتركة التي قصد الشارع لتعليم الجمهور بها، وهى التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأي الطرق هى هذه الطرق في شريعتنا هذه ؟ قلنا: هى الطرق التي ثبتت في الكتاب العزيز فقط، فإن الكتاب العزيز، إذا تؤمل، وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس، والطرق المشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة، وإذا تؤمل الأمر فيها ظهر أنه ليس يُلقى طرق مشتركة لتعليم الجمهور أفضل من الطرق المذكورة فيه، فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهرًا بنفسه، أو أظهر منها للجميع – وذلك شيء غير موجود – فقد أبطل حكمتها، وأبطل فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية، وذلك ظاهر جدًا من حال الصدر الأول، وحال من أتى بعدهم، فإن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به، وأما من أتى بعدهم فإنهم لما

استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقًا.

فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إِلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إِلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئًا، إِلا إِذا كان التأويل ظاهرًا بنفسه، أعني ظهورًا مشتركًا للجميع، فإِن الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس إِذا تؤملت، يشبه أن يبلغ من نصرها (17) إِلى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره، إِلا من كان من أهل البرهان، وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل، فإِن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإِعجاز: إِحداها أنه لا يوجد أتم إِقناعًا وتصديقًا للجميع منها، والثانية أنها تقبل النصرة بطبعها إِلى أن تنتهي إِلى حد لا يقف على التأويل فيها – إِن كانت مما فيها تأويل – إِلا أهل البرهان، والثالثة أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق، وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هى حق، ولهذا كثرت البدع، وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه وإِن انسأ (18) الله في العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه غعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتي بعد، فإِن النفس – مما تخلل هذه الشريعة من الأهوال الفاسدة والاعتقادات المحرفة – في غاية الحزن والتألم، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إِلى الحكمة، فإِن الإِذاية من الصديق هى

أشد من الإِذاية من العدو، أعني أن الحكمة هى صاحبة الشرعية، والأخت الرضيعة، فالإِذاية ممن ينسب إِليها أشد الإِذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة، وقد آذاها أيضًا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إِليها، وهى الفرق الموجودة فيها والله يسدد الكل، ويوفق الجميع لمحبته، ويجمع قلوبهم على تقواه، ويرفعن عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته، وقد رفع الله كثيرًا من هذه الشرور والجهالات المسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إِلى كثير من الخيرات وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر، ورغبوا في معرفة الحق، وذلك أنه دعا الجمهور من معرفة الله إِلى طريق وسط، ارتفع عن حضيض المقلدين، وانحط عن تشغيب المتكلمين، ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة، والله الموفق والهادي بفضله.

الهوامش:

(1) الحشوية: جماعة من الذين بالغوا في الاعتماد على ظاهر الآيات والأحاديث التي يفهم منها التشبيه، فوقعوا في التجسيم حتى أثبتوا لله جسمًا.

(2) محجوجون: مغلبون بالحجة.

(3) قدر: بعد

(4) ألفينا: وجدنا.

(5) شرقوا: غصوا.

(6) جبلته: خلقته وطبيعته.

(7) يقصد الناس من كافة الألوان والأجناس.

(8) تواتر: تتابع.

(9) أبا حامد: يريد به الإمام الغزالي.

(10) المشائين: اتباع أرسطو، وسموا مشائين نسبة إلى زعيمهم الذي كان يلقي تعاليمه وهو يتمشى.

(11) معلولة: صادرة.

(12) الجسيمة: تجسيم الله.

(13) بدع: نسبة إلى البدعة وهى العقيدة التي تخالف الإيمان.

(14) شنآن: كره.

(15) الأعراض: جمع عرض وهو الشيء الذي لا دوام له.

(16) نظارتهم: لعله يريد بها أهل النظر.

(17) النصرة: النصر، وحسن المعاملة.

(18) أنسًا: مد وأطال.

ضميمة المسألة

التي ذكرها أبو الوليد في فصل المقال

أدم الله عزتكم (1) وأبقى بركتكم، وحجب عيوان النوائب عنكم، لما فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرًا ممن يتعاطى هذه العلوم، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفت على الشك العارض في علم القديم سبحانه، مع كونه متعلقًا بالأشياء المحدثة، وجب علينا لمكان الحق ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم، أن نحل هذا الشك بعد أن نقول في تقريره، فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل.

والشك يلزم هكذا: إن كانت هذه كلها في علم الله سبحانه قبل أن تكون، فهل هى في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ؟ أم هى في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ؟.

فإن قلنا إنها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد، لزم أن يكون العلم القديم متغيرًا، وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد، وذلك مستحيل على العلم القديم، وإن قلنا إن العلم بها واحد في الحالتين قيل: " فهل هى في نفسها "، أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد كما هى حين وجدت فسيجب أن يقال: " ليست في نفسها قبل أن توجد كما

هی حين وجدت "، وإلا كان الموجود والمعدوم واحدًا، فإذا سلم الخصم هذا قيل له: " أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه ؟ " فإذا قال نعم قيل " فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه أن يكون العلم به يختلف وإلا فقد عُلم على غير ما هو عليه "، فإذا يجب أحد أمرين: إما أن يختلف العلم القديم في نفسه، أو تكون الحادثات غير معلومة له، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه.

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان، أعني من تعلق علمه بالأشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلق علمه بها إذا وجدت، فإنه من البيّن بنفسه أن العلمين متغايران، وإلا كان جاهلًا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه، وليس ينجي من هذا ما جرت به عادة المتكلمين في الجواب عن هذا، بأنه تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود فإنه يقال لهم " فإذا وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث ؟ "، وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود فإن قالوا " لم يحدث " فقد كابروا، وإن قالوا " حدث هنالك تغير "، قيل لهم: " فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا ؟ " فيلزم الشك المتقدم، وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد والعلم به بعد أن وجد علم واحد بعينه، فهذا هو تقرير هذا الشك على أبلغ ما يمكن أن يقرر به على ما فاوضناكم فيه.

وحل هذا الشك يستدعي كلامًا طويلًا، إلا أنا ههنا نقصد للنكتة التي بها ينحل، وقد رام أبو حامد حل هذا الشك في كتابه الموسوم (بالتهافت بشيء) ليس فيه مقنع، وذلك أنه قال قولًا معناه هذا: وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف، وكما أنه قد يتغير أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه، كذلك يشبه أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه، أعني أن تتغير في أنفسها ولا يتغير علمه سبحانه به – ومثال ذلك في المضاف أنه قد تكون الأسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغير في نفسه، وليس بصادق، فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها، وذلك أن الإضافة التي كانت يمنة قد عادت يسرة، وإنما الذي لم يتغير هو موضوع الإضافة، أعني الحامل لها الذي هو زيد، وإذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الإضافة، فقد يجب أن يتغير عند تغير المعلوم، كما تتغير إضافة الأسطوانة إلى زيد عند تغيرها، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة.

والذي ينحل به هذا الشك عندنا هو أنه يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود، خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود، فلو كان، إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولًا للموجود لا علة له، فإذا واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث، وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد، وقد عرف فساد هذا

القياس، وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله، أعني تغيرًا لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومة عنه.

فإذا قد انحل الشك، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير – أعني في العلم القديم – فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه، وإنما لزم أن لا يعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم، لأن حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث.

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلًا كما حُكي عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك، أنه سبحانه لا يعلم الجزئيات، وليس الأمر كما توهم عليهم: بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها معلولًا عنها، كالحال في العلم المحدث، وهذا هو غاية التتريه الذي يجب أن يعترف به.

فإنه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء، لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهة أنه موجود فقط، أو موجود بصفة كذا، بل من جهة أنه عالم كما قال تعالى: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)، وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث، فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف، وهو العلم القديم سبحانه، وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء

يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات ؟.

فهذا ما ظهر لنا في وجه حل هذا الشك، وهو أمر لا مرية (2) فيه ولا شك، والله الموفق للصواب والمرشد للحق، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

الهوامش

(1)هذه الضميمة على شكل رسالة، وربما كانت موجهة إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف، إذ إن مستهل الرسالة عبارة توجه عادة إلى أولي الأمر، ثم إن ابن رشد يتطرق في الضميمة إلى موضوع سبق البحث به شفهيًا، وكما رأينا في ترجمة ابن رشد فإن الخليفة كان من واسعي الاطلاع وقد سبق وناقش ابن رشد في مسألة قدم العالم، وربما امتد الحديث إلى المسائل التي يناقشها ابن رشد في الضميمة.

(2)مرية: شك.

كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة

الفصل الأول

(بسم الله الرحمن الرحيم)، قال الشيخ أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد: وبعد حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته، واطلع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى خلقه، على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته،

وتخويف المبطلين (1) من أمته، وانكشف لهم أنه من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به، وصلواته التامة على أمين وحيه وخاتم رسله، وعلى آله وأسرته، فإنه لما كنا قد بيّنا قبل هذا في قول أفردناه (2) مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك: أن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفحصوا بتأويله للجمهور كما قال علي – رضى الله عنه – :" حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله "، فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة، حتى حدثت فِرَق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه أما

مبتدع، وإما كافر مستيباح الذمة والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة، والطائفة التي بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية، وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيًا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى قصد بالحمل عليها جميعغ الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع، وإذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلَّها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة، وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، واتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم دون ما جعل أصلًا في الشرع وعقيدة من عقائده من قِبَل التأويل الذي ليس بصحيح، وابتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز، ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلف، وقبل ذلك فينبغي أن نذكر آراءه تلك الفرق المشهورة في ذلك.

فنقول: أما الفرقة التي تدعى بالحشوية فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل، أعني أن الإيمان بوجوده الذي

كلف الناس التصديق به يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيمانًا، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك، مما لا مدخل فيه للعقل، وهذه الفرقة الضالة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى، ودعاهم من قِبَلها إلى الإقرار به، وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله، أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) الآية، ومثل قوله تعالى: (أفي الله شك فاطر السموات)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى، وليس لقائل أن يقول، إنه لو كان ذلك واجبًا على كل من آمن بالله، أعني لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحدًا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة، فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه، ولذلك قال تعالى: (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)، ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ بع قدامة العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئًأ من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلم للجمهور، وهذا هو أقل الوجود، فإذا وجد فغرضه الإيمان بالله من جهة السماع، وهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع.

وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طرقًا ليست هى الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به قبلها، وذلك أن طريقتهم

المشهورة انْبنَت على الله بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزء، وأن الجزء الذي لا يتجزء محدث، والأجسام محدثة بحدوثه، وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء – وهو الذي يسمونه الجوهرة الفردة – طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلًا عن الجمهور، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري، وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث، لزم – كما يقولون – أن يكون له ولابد من فاعل محدث، ولكن يعرض في وجود هذا المحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليًا ولا محدثًا، أما كونه محدثًا فلأنه يفتقر إلى محدث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل، وأما كونه أزليا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا، فتكون المفعولات أزلية والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلمون بذلك، فإن من أصولهم أن المعارض للحوادث حادث، وأيضًا إن كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضًا في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية، وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنهج ولا مخلص من هذا الشك، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعول حادثًا

فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثًا، وسواء فرضنا الإرادة قديمة أو حديثة، متقدمة على الفعل أو معه، فكيفما كان، فقد يلزمهم إما أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وأما فعل حادث واردة قديمة، وأما فعل قديم وارادة قديمة، والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة – أن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة – ووضع الإرادة نفسها هى للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل، وهو كفر من مفعول بلا فاعل، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له، إذا كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له، فهى لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضيت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له، وما لا نهاية له ينقضي، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له، وذلك ممتنع، وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك، وأيضًا فإن الإدارة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص، لابد أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه، إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة، التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة، فضلًا عن العامة، ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق، لكان من باب تكليف ما لا يطاق، وأيضًا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم، قد

جمعت بين هذين الوصفين معًا، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هى مع هذا برهانية، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور.

ونحن ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول: إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان: أحدهما – وهو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم – ينبني على ثلاث مقدمات هى بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم، إحداها أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث، فأما المقدمة الأولى وهى القائلة إن الجواهر لا تترى من الأعراض، فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهى مقدمة صحيحة، وإن عنوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جدًا، والدلائل التي يستعملها الأشعرية في إثباته هى خطبية في الأكثر، وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من المعلومات الأول أن الفيل مثلًا إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة وإذا كان كذلك، فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحدًا بسيطًا، وإذا فَسَدَ الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب، وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك أن هذا يصدق في العدد، أعني أن نقول: إن عددًا أكثر من عدد

من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات، وأما الكم المتصل فليس يَصْدُق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول في العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر، وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعدادًا ولا يكون هناك عِظَم متصل أصلًا، فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد بعينها.

ومن المعروف بنفسه أن كل عظم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هى: الخط والسطح والجسم، وأيضًا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعًا، وليس يمكن ذلك في العدد لكن يعارض هذا أيضًا أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل، يقبل الانقسام، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم، أو إلى شيء غير منقسم، فإن انقسم إلى غير منقسم، فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضًا في هذا المنقسم، هل ينقسم إلى منقطم أو إلى غير منقسم ؟ فإن انقسم إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لأنها لا نهاية لها، ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية، ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم، أن يسألوا إذا حدث الجزء الذي لا يتجزاء، أما القابل لنفس الحدوث فإن الحدوث عَرَض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر، فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، والموجود ما وأيضًا فقد يسألون أن كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل ؟ فإنه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم، وإن كان

ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجد، وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتًا ما، وهؤلاء أيضًا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل، موجودًا بالفعل، وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء، فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجد حلها، فإذا يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور، فإن طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ما سنبين من قولنا بعد.

وأما المقدمة الثانية وهى القائلة إن جميع الأعراض محدثة فهى مقدمة مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه في الجسم، وذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإن كان واجبًا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسًا على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه، لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا أعراضه، ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهى الطريق التي تفضي بالسكاكين إلى معرفة الله بيقين، وهى طريق الخواص، وهى التي خص الله بها إبراهيم – عليه السلام – في قوله: (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من

الموقنين)، لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية، وأكثر النظار انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة، وأيضًا فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه، وذلك أن كل حادث يجب أن يتقدم العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان، وأيضًا فإن المكان الذي يكون فيه العالم إذا كان كل متكون بالمكان سابق له، يعسر تصور حدوثه أيضًا، لأنه إن كان خلاء – على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان – يحتاج أن يتقدم حدوثه إن فرض حادثًا خلاء آخر، وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الرأي الثاني لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وهذه كلها شكوك عويصة، وأدلتهم التي يلتمسون بها بيان إبطال قدم الأعراض، إنما هى لازمة لمن يقول بقدم ما يحس منها حادثًا، أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة، إن لم تكن حادثة، فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر، ثم يبطلون هذين القسمين، فيظنون أنهم قد بيّنوا أن جميع الأعراض حادثة، وإنما بان من قولهم أن ما يظهر من الأعراض حادثًا فهو حادث، لا ما يظهر حدوثه ولا ما يشك في أمره مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من حركاتها وأشكالها وغير ذلك، فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطبي إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة المشاهد والغائب.

وأما المقدمة الثالثة، وهى القائلة إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهى مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين: أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والمعني الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو عن هذا السواد المشار إليه، فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق، أعني ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، وذلك العرض حادث أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثًا لأنه إن كان قديمًا فقد خلا من ذلك العرض وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خلو لا يمكن، وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر، ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي (3) هذه المقدمة راموا شدها وتقويتها بأن بيّنوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها، أعني المشار إليه، لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له، ولما كان ما لا نهاية له ينقضي، وجب أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي، إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب أن لا توجد، ومثلوا ذلك برجل قال لرجل: لا أعطيك هذا الدينار المشار إليه أبدًا، وهذا التمثيل ليس بصحيح، لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضًا في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه

الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهى التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل، فهذا التمثيل بَيِّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها.

وأما قولهم إن قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقًا في جميع الوجوه، وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة، فالتي توجد على جهة الدور، الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها، مثال ذلك أنه إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق، وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطرًا، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم، وأما التي تكون على الاستقامة مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات، لم يصح أن يمر إلى غير نهاية، ولأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير، وأن كان ذلك بالعَرَض مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب وهو المصور له، ويكون الأب إنما مترلة الآلة من الصانع، فليس يمتنع – أن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلًا لا نهاية له – أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصًا لا نهاية لهم وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع، وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه

الأشياء أنه برهان فليس برهانًا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عبادة الإيمان به.

فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية، وأما الطريقة الثانية فهى التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية، ومبناها على مقدمتين: إحداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلًا أصغر مما هو وأكبر مما هو، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية، والمقدمة الثانية، أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره بإحدى الجائزتين أولى منه بالآخر، فأما المقدمة الأولى فهى خطبية في بادئ الرأي، وهى إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودًا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها، وفي بعضه، الأمر فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية، والغربية شرقية، إذ كان ذلك ليس معروفًا بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بيّنة الوجود بنفسها، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان، ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيهًا بما يعرض ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذي هذا شأنه، قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلّها، ممكن أن يكون بخلاف

ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه، الذي صنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة، وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضروريًا فيه، وهذا هو معنى الصناعة، والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخلاق العظيم.

فهذه المقدمة من جهة أنها خطبية، قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم وإنما صارت مبطلة للحكمة، لأن الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشيء، وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم تكن ههنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلًا ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع، وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلًا يتأتى بالأذن، كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف، وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمّى به نفسه حكيمًا، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك، وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز، وإن هذه الجائزات صنفان: صنف هو

جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله، ممكن باعتبار ذاته، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول، وهذا قول في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره، ليس يمكن أن يعود ضروريًا من قِبَل فاعله، إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري، فإن قَيل إنما يعني بقوله ممكنًا باعتبار ذاته أي أنه متى توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل، وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استخرنا القول إلى ذكره فلنرجع إلى حيث كنا.

نقول فإما القضية الثانية، وهى القائلة إن الجائز محدث فهى مقدمة غير بينة بنفسها، وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليًا ومنعه أرسطو، وهو مطلب عويص، ولن نبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادته في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته، وأما أبو المعالي فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات، إحداها أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني، والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدًا، والثالثة أن الموجود عن الإرادة هو حادث، ثم بين أن الجائز يكون عن الإرادة أي عن فعل مريد من قِبَل أن كل فعل إما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة، والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مماثلة، بل تفعلهما، مثال ذلك، أن السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من

البدن، مثلًا، دون التي في الأيسر، وإما الإرادة فهى التي تختص بالشيء دون مماثلة، ثم أضاف إلى هذه أن العالم مماثل، كونه في الموضع الذي خلق فيه، يريد الخلاء، لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة، والمقدمة القائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير بينة بنفسها، ويلزم أيضًا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم، وهو أن يكون قديمًا، لأنه إن كان محدثًا احتاج إلى خلاء، وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث فذلك شيء غير بيّن، وذلك أن الإرادة التي بالفعل هى مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف، وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل، وجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة، فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولابد حادث بالفعل، وأن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة، فالمراد الذي بالفعل قديم،

وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهى الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد، ولذلك هو بيّن أنها إذا خرج مرادها، أنها على نحو من الموجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل، إذ كانت هى السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل، فإذا لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة، لوجب أن يكون المراد محدثًا ولابد، والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعميق مع الجمهور، ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرح بما الأظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة، وذلك في

قوله تعالى: (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)، وإنما كان ذلك كذلك، لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق إن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر، وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم، هو المقدمة التي بيناها، وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث، وسنبين هذا المعنى بيانًا أتم عند القول في الإرادة، فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه، ليست طرقًا نظرية يقينية، ولا طرقًا شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى، أعني بمعرفة وجود الصانع، وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول.

وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقًا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى: (واتقوا الله ويعلمكم الله)، ومثل قوله تعالى: (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)، ومثل قوله تعالى: (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانًا) إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى،

ونحن نقول إن هذه الطريقة وإنما سلمنا وجودها بأنها ليست عاملة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر، نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطًا في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطًا في ذلك، لأن إماتة الشهوات هى التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أن الصحة شرط التعلم وإن كانت ليس مفيدة له، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثًا، أعني على العمل لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه.

وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية فإن قيل: فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، فما هى الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل – اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم

هذه دليل الاختراع، فإما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان والأصل الثاني أن هذه الموافقة هى ضرورة من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد، ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو أيضًا وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضًا موافقة كثير من الحيوات له، والنبات والجماد وجزئيات كثيرة، مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضًا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده، وبالجملة فمعرفة ذلك، أعني منافع الموجودات، داخله في هذا الجنس، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السموات، وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى: (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) الآية، فأنا نرى أجسامًا جمادية، ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعًا أن ههنا موجدًا للحياة ومنعمًا لها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السموات فنعلم من قِبَل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل

غيره ضرورة، وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلًا مخترعًا له، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبًا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: (أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء)، وكذلك أيضًا من تتبع معنى الحكمة في موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية أتم، فهذان الدليلان هما دليلا الشرع، وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هى منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى، إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعًا.

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط، فمثل قوله تعالى: (ألم نجعل الأرض مهادًا، والجبال أوتادًا .... إلى قوله وجنات ألفافًا) ومثل قوله: (تبارك الذي جعل في السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا)، ومثل قوله تعالى: (فلينظر الإنسان إلى طعامه) الآية، ومثل هذا كثير في القرآن، وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط، فمثل قوله تعالى: (فلينظر الإنسان مم خلق، خلق من ماء دافق)، ومثل قوله تعالى: (

أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) الآية، ومثل قوله تعالى: (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له)، ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) إلى غير ذلك من الآيات لا تحصى، وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهى كثرة أيضًا، بل هى الأكثر، مثل قوله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) إلى قوله (فلا تجعلوا لله أندادًا وأنتم تعلمون)، فإن قوله: (الذي خلقكم والذين من قبلكم) تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله (الذي جعل لكم الأرض فراشًا والسماء بناء) تنبيه على دلالة العناية، ومثل هذا قوله تعالى: (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبًا فمنه يأكلون)، وقوله تعالى: (الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلًا سبحانك فقنا عذاب النار)، وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة، فهذه الطريق هى المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبههم عليه بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) إلى قوله: (قالوا بلى شهدنا)، ولهذا قد يجب على كل كائن طاعة الله في الإيمان به وامتثال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى:

﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾.

ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: ﴿ وإن من شيء لا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾، فقد بان من هذه أن الأدلة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبين أن هاتين الطريقتين هما طريقة الخواص – وأعني بالخواص العلماء – وطريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفضيل، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان، هو قريب من كذا وكذا العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان، هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة، وإذا كان هذا هكذا، فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب، والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه، فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعًا موجودًا، ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه

الحكمة فيها، ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال، هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط، وأما مثال الدهرية في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحسن مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق، والأمر الذي يحدث من ذاته.

الهوامش

(1) المبطلين: الذين يأتون بالباطل.

(2) يقصد كتاب فصل المقال.

(3) وهى: ضعف.

الفصل الثاني

القول في الوحدانية

فإن قيل: كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعية في معرفة وجود الخالق سبحانه، فما طريق وحدانيته الشرعية أيضًا وهى معرفة أنه لا إله إلا هو، فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب الذي تضمنت هذه الكلمات، والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم، فما يطلب بثبوت النفي ؟

قلنا أما نفي الألوهية عمن سواه، فإن طريق الشرع في ذلك الطريق التي نص عليها الله تعالى في كتابه العزيز وذلك في ثلاث آيات: إحداها قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) والثانية قوله تعالى: (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) والثالثة قوله تعالى: (قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا) فأما الآية الأولى فدلالتها مغرورة في الفطر بالطبع، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان، كل واحد منهما فعله فعل صاحبه فإنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة، لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورة إن فعلا معا أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون إحدهما يفعل وينهي الآخر وذلك منتف في صفة الآلهة، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع

واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة، هذا معنى قوله سبحانه (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، وأما قوله: (إذا لذهب كل إله بما خلق) فهذا ردٌ منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال، وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال التي لا يكون بعضها مطيعًا لبعض، أن لا يكون عنها موجود واحد، ولما كان العالم واحد وجب أن لا يكون موجودًا عن آلهة مختلفة الأفعال، وأما قوله تعالى: (قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذًا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلًا) فهى كالآية الأولى، أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد، ومعنى هذه الآية أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه غير الإله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه، فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة، فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة، فإن المثلين لا ينسبان إلى محل واحد نسبة واحدة لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب، أعني لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما لا يحلان في محل واحد، إذا كانا من شأنهما أن يقوما بالمحل، وأن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش هذه النسبة، أعني أن العرش يقوم به لا أنه يقوم بالعرش، ولذلك قال الله: (وسع كرسية السموات والأرض ولا يؤدده حفظهما) فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية.

وأما الفرق بين العلماء والجمهور في هذا الدليل فإن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك، ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في

آخر الآية: ﴿ سبحانه وتعالى عما يقولون علوًا كبيرًا تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليمًا غفورًا ﴾، وأما ما تتكلف الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية – وهو الذي يسمونه دليل الممانعة – فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية، أما كونه ليس يجري مجرى الطبع، فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلًا عن أن يقع لهم به إقناع، وذلك أنهم قالوا لو كانا اثنين لا أكثر لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما جميعًا، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر، قالوا ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودًا ولا معدومًا، فلم يبق إلا أن يتم مراد الواد ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجر ليس بإله، ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا قياسًا على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا وهو أليق بالآلهة من الخلاف، وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع، وإذا كان هذا كهذا فلابد أن يقال إن أفعالهما ولو اتفقا كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضًا، والآخر بعضًا، ولعلهما يفعلان على المداولة، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور، والجواب في هذا لمن يشكك من الجدليين في هذا المعنى أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع

البعض، يقدر على اختراع الكل، فيعود الأمر إلى قدرهما على كل شيء، فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل.

وأما التداول فهو نقص في كل واحد منهما، والأشية أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين، فإذا العالم واحد، فالفاعل واحد، فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد، فإذا ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: (ولعلا بعضهم على بعض) من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اقفاقهما، فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة، وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية، وما فهمه المتكلمون، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه، وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية، وذلك المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية، هو أكثر من محال واحد، إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم، فدليلهم الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم في صناعتهم بدليل السبر والتقسيم، والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل، ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين، وأيضًا فإن المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب، وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو أن يكون العالم إما لا موجودًا ولا معدومًا، وإما أن يكون الإله عاجزًا مغلوبًا، وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة، والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب

ليس مستحيلًا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدًا في وقت الموجود، فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدًا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فواجب إلا أن يكون هنالك الإله واحد، فقد تبين من هذا القول الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، ونفى الإلهية عمن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني لا إله إلا الله، فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم.

الفصل الثالث

في الصفات

وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز لوصف الصانع الموجود للعالم بها، فهى أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهى سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

فأما العلم، فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: ﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾، ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كون صنع بعضها من أجل بعض، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالمًا به، مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء، وهذه الصفة هى صفة قديمة إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتًا ما، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال: ما يعول المتكلمون أنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم على هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه، وفي وقت وجوده علمًا واحدًا وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجبًا أن يكون تابعًا

للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلًا وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفًا إذا كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين)، فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه، وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع، وإنما هذا هكذا، لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى، وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة، إلا أنهم يقولون إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه لا يقوم به حادث، لأن ما لا ينفك عن الحوادث – زعموا – حادث، وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة، فإذا الواجب أن تقر هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا يعلم محدث ولا يعلم قديم، فإن هذه بدعة في الإسلام، وما كان ربك نسيًّا.

وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب.

وأما صفة الإرادة، فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم، أن يكون مريدًا له، وكذلك من شرطه أن يكون قادرًا، فإما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور، أعني الذين بلغوا رتبة الجدل، بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)، فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيء يضطرهم إلى أن يقولوا أنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة، إن ما توهمه المتكلمون من الذي تقوم به الحوادث حادث، فإن قيل فصفة الكلام له من أين تثبت له ؟ قلنا ثبتت له من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع، فإن الكلام ليس شيئًا أكثر من أن يفعل المتكلم فلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي أعني الإنسان، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحرى أن يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي.

ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد، وهو أن يكون بواسطة، وهو اللفظ، وإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظًا ولابد مخلوقًا له، بل قد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحيًا أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلًا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى،

وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه، وإلى هذه الأطواء الثلاثة الإشارة بقوله تعالى: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيًا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولًا فيوحي بإذنه ما يشاء)، فالوحي هو وقوع ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال تبارك وتعالى: (فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى)، ومن وراء حجاب، هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه، وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص الله به موسى، ولذلك قال تعالى: (وكلم الله موسى تكليمًا) وأما قوله: (أو يرسل رسولًا) فهذا هو القسم الثالث، وهو الذي يكون منه بواسطة الملك، وقد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين، وبهذه الجهة صح عن العلماء أن القرآن كلام الله، فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر، وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني أن هذه الألفاظ هى فعل لنا بإذن الله وألفاظ القرآن هى خلق الله، ومن لم يفهم هذا الوجه، لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله، وإما الحروف التي في المصحف، فإنما هى من صنعنا بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال: إنه غير مخلوق والحق هو الجمع بينهما.

والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلًا للكلام، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل أوجب أن يعترفوا أن فاعل لكلامه، ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقول الكلام بذاته، ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلًا للكلام بذاته، فتكون ذاته محلًا للحوادث، فقالوا: المتكلم ليس فاعلًا للكلام، وإنما هى صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك، وهذا يصدق على كلام النفس، ويكذب على الكلام الذي يدل على ما النفس، وهو اللفظ، والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط، ولهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق، واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله، والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم، وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معًا، أعني كلام النفس واللفظ الدال عليه، وأما في الخالق فكلام النفس هو الذي قام به، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه، فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام باطلاق قائمًا بالمتكلم، أنكرت أن يكون المتكلم فاعلًا للكلام باطلاق، والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلًا للكلام بإطلاق أنكرت النفس، وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا، وأما صفتا السمع والبصر إنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات، ليس يدركهما العقل، ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركًا لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان، فواجب أن يكون عالمًا بمدركات البصر، وعالمًا بمدركات السمع، إذ هى مصنوعات له،

وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع، من جهة تنبيهه على وجود العلم له، وبالجملة فما يدل عليه اسم الإِله واسم المعبود فيقتضى أن يكون مدركًا بجميع الإِدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإِنسان من لا يدرك أنه عابد له كما قال تعالى: (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئًا)، وقال تعالى: (أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئًا ولا يضركم)، فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه، ويسمى به هو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك.

ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات، هل الذات أم زائدة على الذات ؟ أي هل هى صفة نفسية أو صفة معنوية ؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم، والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها، فإِن الأشعرية يقولون: إِن هذه الصفات هى صفات معنوية وهى صفات زائدة على الذات، فيقولون: إِنه عالم بعلم زائد على ذاته وحيّ بحياة زايدة على ذاته، كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أنه يكون الخالق جسمًا لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هى حال الجسم، وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إِنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا إِن كل واحد منها قائم بنفسه، فآلهة كثيرة، وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقاليم ثلاثة أقانيم: الوجود والحياة والعلم، وقد قال تعالى في هذا (لقد كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة) وإِن قالوا أحدهما قائم بذاته فقد أوجبوا أن

يكون جوهرًا وعرضًا لأت من الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة، وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب: أن الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الأول، بل يظن أنه مضاد لها، وذلك أنه يظن أن من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم، وأنه ليس يجوز أن العلم هو العالم إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحدًا بعينه، فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم، وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه، إذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين على نفي الجسمية عنه، إذ نفى الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم.

وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك، وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء، ومن هذا الموضع زل النصاري، وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف، واعتقدوا أنها جواهر ليست قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها كالذات، واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هي صفتان العلم والحياة، قالوا: فالإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم، وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد فهما ثلاثة مذاهب: مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك، ومذهب من رأى الكثرة وهؤلاء قسمان، منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها، وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع، وإذا كان هذا هكذا

فإذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل، فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلًا، وأعني ههنا بالجمهور كل من لم يعن بالصنائع البرهانية، وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا، فقد تبين من هذا القول القدر الذي صرح به الجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سلكت بهم في ذلك.

الفصل الرابع
في معرفة التنزيه

وإذ قد تقرر من هذه المناهج التي سلكها في تعليم الناس أولًا وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيًا، والتي سلكها ثالثًا في معرفة صفاته والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس من هذه الأجناس،

وهو القدر الذي زيد فيه أو نقص أو حُرِّف أُوِّل لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقى علينا أن نعرف أيضًا الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائض، ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار، ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك، فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه فنقول: أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس، فقد صرح به أيضًا في غير ما آية من الكتاب العزيز وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، وقوله: (افمن يخلقُ كمَنْ لا يخلق) هى برهان قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، وذلك أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئًا وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتقية عن الخالق،

وأما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هى عليها في المخلوق، وإنما قلنا غير الجهة، لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات ههنا وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك، وهذا هو معنى قوله عليه السلام: " إن الله خلق آدم على صورته ".

وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان أحدهما أن يعدم الخالق كثيرًا من صفات المخلوق، والثاني أن توجد فيه صفات للمخلوق عنه، كما كان ظاهرًا من أمره أنه من صفات النقائص، فمنها الموت كما قال تبارك وتعالى: (وتوكل على الحي الذي لا يموت)، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به في قوله تعالى: (لا تأخذه سنة ولا نوم) ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى: (علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى)، والوقوف على انتفاء هذه النقائض هو قريب من العلم الضروري، وذلك إما ما كان قريبًا من هذه من العلم الضروري فهو الذي صرح به الشرع بنفيه عنه سبحانه، و

إما ما كان بعيدًا من المعارف الأول الضرورية، وإما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب (ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، مثل قوله تعالى: (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون)، ومثل

قوله تعالى: ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.

فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائض عنه، أعني الدليل الشرعي، قلنا الدليل عليه ما يظهر من أن الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد، ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو ولاختلت الموجودات وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه فقال تعالى: ﴿ إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده ﴾، الآية، وقال تعالى:و ﴿ ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم ﴾، فإن قيل فما تقول في صفة الجسمية، هل هى من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق، أو هى من المسكوت عنها ؟ فنقول: إنه من البيّن من أمر الشرع أقرب منها إلى نفيها وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز، وهى آيات قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التي فضل الخالق المخلوق، كما فضله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هى مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا أنها في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن تبعهم.

والواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾، وينهي عن هذا

السؤال وذلك لثلاثة معان: أحدهما أن إدراك هذا المعنى ليس قريبًا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث، وأنت تتبين ذلك من الطريق التي سلكها المتكلمون في ذلك، فإنهم قالوا إن الدليل على إنه ليس بجسم، أنه قد تبين أن كل جسم محدث، وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث، وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطريق ليست برهانية، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها، وأيضًا فإن ما يصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات، يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية، بدليل انتفاء الحدوث عنه، فهذا هو السبب الأول في أنه لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم، وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو والمتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس هو عدم، فإذا قيل لهم إن ههنا موجودًا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل إنه لا خارج العلم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل، ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة التي نفتها عنه سبحانه أنها مثبتة، واعتقد الذين نفوها في المثبتة أنها مكثرة، وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغير ذلك، فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة، وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والأشعرية.

وأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية، وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سترشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية، ومنها أنه يوجب انتقاء الجهة في بادئ الرأى عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم، فترجع الشريعة متشابهة، وذلك أن بعض الأنبياء انبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه، أعني أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: (إنا أنزلناه في ليلة مباركة)، وانبنى نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء على أن الله في السماء، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها كما قال تعالى: (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح)، وقال تعالى: (تعرج الملائكة والروح إليه)، وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجبهة، ومنها أنه إذا صرح بنفي الجسيمة، وجب التصريح بنفي الحركة، فإذا صرح بنفي هذا عسر ما جاء في صفة الحشر من أن البارئ يطلع على أهل الحشر، وأنه الذي يتولى حسابهم، كما قال تعالى: (وجاء ربَّك والملك صفًّا صفًّا)، وذلك تأويل حديث النزول المشهور، وأن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشرع، فيجب أن لا يصرح للجمهور ربما ذؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو حملت على ظاهرها، وإما إذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها أحد أمرين، إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه الشريعة، فتتمزق

الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها، وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات، وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية، بل الظواهر الشرعية أقتنع منها، أعني أن التصديق بها أكثر، وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقوله بعد.

وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور، أن لمكان انتقاء هذه الصفة أعني الجسمية لم يصرح الشرع للجمهور بما هى النفس، فقال في الكتاب العزيز: (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)، وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم، ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه وسلم في محاجة الكافر حين قال له: (ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت) الآية، لأنه كان يكتفي بأن يقول له أنت جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث كما تقول الأشعرية، وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الإلهية، وكذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله ليس بجسم، بل قال عليه السلام: " إن ربكم ليس بأعور "، فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجوده هذه الصفة الناقصة التي ينتقي عند كل أحد

وجودها ببديهة العقل في البارئ سبحانه، فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام هى السبب فيما عرض من الفرق التي أنبأ المصطفى أنها ستفترق أمته إليها.

فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم، فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو ؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له، قلنا الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم، إنه نور، فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هى ذاته فقال تعالى: (الله نور السموات والأرض)، وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام هل رأيت ربك ؟ " قال: " نوراني أراه "، وفي حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النصر إليها أو إليه سبحانه، وفي كتاب مسلم أن لله حجابًا من نور لو كشف لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره، وفي بعض روايات هذا الحديث، سبعين حجابًا من نوره، وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم، والوجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس، والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به أشراف الموجودات، وهنا أيضًا

سبب آخر وجب أن يسمى به نورًا وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل هى حال الإبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش، وكان هذا الوصف لائقًا عند الصنفين من الناس وحقًا، وأيضًا فإنه الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات، وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له، فبالحق ما سمى الله تبارك وتعالى نفسه نورًا، وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد، فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة، وما حدث في ذلك من البدعة، وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة، لأنه لا يعترف بموجود في الغائب، أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في المشاهد موجودًا بهذه الصفة وهى النفس، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم، فلما حجبوا عن معرفة اليقين، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه.

القول في الجهة: وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه، حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله، وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)، ومثل قوله: (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)، ومثل قوله تعالى: (تعرج الملائكة والروح

إليه) الآية، ومثل قوله تعالى: (أمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا، وأن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهًا لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبين، وأن من السماء نزلت الكتب، وإليها كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى، وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، والشبهة التي قادت نفاه الجهة إلى نفيها، هى أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية، ونحن نقول أن هذا كله غير لازم، فإن الجهة غير المكان، وذلك أن الجهة هى إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستة، وبهذا نقول للحيوان فوق وأسفل ويمينًا وشمالًا وأمام وخلف، وأما سطوح جسم آخر، محيط بالجسم ذي الجهات الست.

فأما الجهات التي هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلًا، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهى له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هى أيضًا مكان للهواء، وهكذا الأفلام بعضها محيطة ببعض ومكان له، وأما سطح الفلك الخارج، فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم، لأنه لو كان ذلك كذلك، لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية، فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكانًا أصلًا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم،

فإذا إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه وهو موجود، هو جسم لا موجود ليس بجسم وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء، وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني طولًا وعرضًا وعمقًا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدمًا، وأن أنزل الخلاء موجود لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم، وذلك أن الأبعاد هى أعراض من باب الكمية ولابد، ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكه، وذلك أن ذلك الموضع، ليس هو بمكان، ولا يحويه زمان، وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن، وقد تبين هذا المعنى مما أقوله، وذلك أنه لم يكن ههنا شيء إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود، أعني أنه يقال إنه موجود أي في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال أنه موجود في العدم، فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات، فواجب أن ينسب من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات، قال تبارك وتعالى: (لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون).

وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم، فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، أنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه

العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له، فهو بعينه السبب في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه، لأن الجمهور إنما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد، مثل العلم، فإنه لما كان في الشاهد شرطًا في وجوده، كان شرطًا في وجود الصانع الغائب، وأما متى كان الحكم الذي في الغالب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم تكن بالجمهور حاجة إلى معرفته، مثل العلم بالنفس، أو يضرب مثالًا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه، مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور إليها، لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم، فيجب أن يتمثل في هذا كله فعل الشرع، وإلا فيؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله.

والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب: صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة ما تركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع، وهؤلاء هم الأكثر وهم الجمهور، وصنف عرضت لهم هذه الأشياء بشكوك ولم يقدروا على حلها وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم الله تعالى، وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه، فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه، ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع، مثال ما يعرض لخبر

البر مثلًا الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان أن يكون لأقل الأبدان ضارًا، وهو نافع للأكثر، وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر، وربما ضر بالأقل، ولهذا إشارة في قوله تعالى: (وما يضل به إلا الفاسقين)، لكن إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقل من الناس، وأكثر ذلك هى الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبر عنها بالشاهد للذي هو أقرب الموجودات إليها، وأكثرها شبهًا بها فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه، فتلزمه الحيرة والشك، وهو الذي يسمى متشابهًا في الشرع، وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة، لأن هؤلاء هم الأصحاء والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء، وأما أولئك فمرضى زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام.

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تألوا كثيرًا مما ظنوه ليس على ظاهره، وقالوا إن هذا التأويل ليس هو المقصود به، وإنما أتى الله به في صورة المتشابه ابتلاءً لعباده، واختبارًا لهم، ونعوذ بالله من هذا الظن بالله، بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزًا من جهة الوضوح والبيان، فماذا ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس من متشابه ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس، إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آيات الاستواء على العرش وغير ذلك مما قالوه إن ظاهره متشابه، وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها من المقصود من الشرع إذا تؤملت، وجدت ليس

يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم بها، فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر، وأما المقصود الأول بالعلم في حق العلماء، فهو الأمران جميعًا، أعني العلم والعمل، ومثال من أول شيئًا من الشرع، وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثال من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب ما، هو ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم لرداءة مزاج كان به، ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المنفعة المركب، لم يرد به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه، وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك، باستعارة بعيدة، فأزل ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم، وجعل فيه بدل الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول، فاستعمل الناس ذلك الدواء المركز على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول ففسدت به أمزجة كثير من الناس، فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول، فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين، فجاء متأول رابع فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة فعرض منه للناس نوع رابع

من المرض غير الأمراض المتقدمة فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس، وهذه هى حال الفرقة الحادثة في هذه الطريقة مع الشرعية، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدًا عن موضعه الأول.

ولم علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولابد في شريعته، قال: " ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة "، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع، ولم تؤوله تأويلًا صرحت به للناس، وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل، تبينت أن هذا المثال صحيح، وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد، فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة، فكفرهم فيه في مسائل ثلاث: من جهة خرقهم فيها للإجماع كما زعم، وبدعهم في مسائل، وأتى فيه بحجج مشككة، وشبه محيرة أضلت كثيرًا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة، ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن إن الذي أثبته في كتاب التهافت هى أقاويل جدلية، وأن الحق

إنما أثبته في المضنون به على غير أهله، ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار، فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك، وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية، وقد قال في غير ما موضع: إن علومهم الإلهية هى تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم، وأما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال فإنحي فيه على الحكماء، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة هى جنس مراتب الأنبياء في العلم، وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيميا السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبنت لتأويل الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع فيلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعًا أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين جميعًا عند آخرين.

أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضًا بمعان فيها لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان، وأما حفظه للأمرين فلأن كثيرًا من

الناس ليس بينهم تعارضًا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما وأكد هذا المعنى بأن عرف وجه الجمع بينهما وذلك في كتابه الذي سماه التفرقة بين الإسلام والزندقة وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل، فإذا ما فعل من هذه الأشياء، فهو ضار للشرع بوجه، وللحكمة بوجه، ولهما بوجه، وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فحص عنه، ظهر أنه نافع لهما بالعرض، وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم غن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشرعية وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما، والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور، وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها، وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة، أعني على كنه الشريعة، ولا على كنه الحكمة، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها، وأما رأي خطأ في الحكمة أعني تأويل خطأ عليها، كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل.

ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يعرف أن السبب في

ذلك أنه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطرنا نحن أيضًا إلى وضع قول أعني فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة.

وإذا قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا فنقول: إن الذي بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسألة الرؤية فإنه قد يظن أن هذه المسألة هى بوجه ما داخله في الجزء المقدم، لقوله تعالى: (لا لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) ولذلك أنكرها المعتزلة، وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم، وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع، أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي في جهة من الرائي، فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم، مع أن ظاهر القرآن معارض لها، أعني قوله تعالى: (لا تدركة الأبصار)، وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية متوهمة، أعني الحجج التي توهم أنها صحيحة وهى كاذبة، وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس، أعني أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة، ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل وهو المرائي، كذلك الأمر في الحجج، أعني أن

منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجة مرائية وهى التي توهم أنها يقين وهى كاذبة.

والأقاويل التي سلكها الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في رفع دليل المعتزلة، ومنها أقاويل لهم في جواز رؤية ما ليس بجسم، وأنه ليس يعرض من فرضها محال، فإما ما عاندوا به قول المعتزلة إن كل مرئي فهو في جهة من الرائي، فمنهم من قال: إن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب، وأنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة إذا كان جائزًا أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين، وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة أعني في مكان، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة فقط، بل وفي جهة ما مخصوصة، ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة، وشروط محدودة أيضًا، وهى ثلاثة أشياء: حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، وكون المبصر ذا ألوان ضرورة، والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الأبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة، وقد قال القوم – أعني الأشعرية – أن أحد المواضع التي يجب أن ينتقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط مثل حكمنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطًا في وجود العلم، وإن كان ذلك، قلنا لهم: وكذلك يظهر في الشاهد أن

هذه الأشياء هى شروط في الرؤية فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم.

وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد أن يعاند هذه المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر ذاته في المرآة، وأن ذاته ليست منه في جهة عير جهة مقابلة، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة، وهذه مغالطة، فإن الذي يبصر هو خيال ذاته، والخيال منذ هو في جهة، إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهة، وأما حجتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم، فإن المشهور عندهم في ذلك حجتان: أحدهما – وهو الأشهر عندهم – ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، وربما عددوا جهات أخرى غير هذه الموجودة، ثم يقولون: وباطل أن يرى من قبل أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رؤى الجسم، وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود، والمغالطة في هذا القول بينة، فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته وهذه هى حال اللون والجسم، فإن اللون مرئي بذاته، والجسم مرئي من قبل اللون، ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر، ولو كان الشيء إنما يرى ما هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل، وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا

أن الألوان ممكنة أن تسمع والأصوات ممكنة أن ترى، وهذا كله خروج عن الطبع، وعما يمكن أن يعقله إنسان، فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وأن آلة هذه غير آلة تلك، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعًا كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتًا.

والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما، فقد يجب أن يسألوا فيقال لهم: ما هو البصر ؟ فلابد من أن يقولوا هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها، ثم يقال لهم ما هو السمع ؟ فلابد أن يقولوا هو قوة تدرك بها الأصوات، فإذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فإن قالوا سمع فقط، فقد سلموا إنه لا يدرك الألوان، وإن قالوا بصر فقط فليس يدرك الأصوات، وإذا لم يكن بصرًا فقط لأنه لا يدرك الأصوات، ولا سمعًا فقط لأنه لا يدرك الألوان فهو بصر وسمع معًا، وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئًا واحدًا، حتى المتضادات، وهذا شيء مما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه، وهو رأي سوفسطاس لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة، وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهى الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بالإرشاد وهى هذه الطريقة، وتلخيصها أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى أحوال ليست بذوات، فالحواس لا تدركها، وإنما تدرك الذات، والذات هى نفس

الموجود المشترك لجميع الموجودات، فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود، وهذا كله في غاية الفساد.

ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول إنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه، ولا كان بالجملة يمكن في الحواس لا في البصر أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدًا، فلا يكون فرق بيم مدرك السمع وبين مدرك البصر، وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساها الخاصة بها، فوجه المغالطة في هذا أن ما يدرك ذاتيًا أخذ أنه مدرك بذاته، ولولا النشأ على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بما لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة، والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة، حتى ألجأت القائمين بنصرها – في زعمهم – إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة التي هى ضحكة من عنى بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية، هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور، وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجودًا ليس بجسم، وأنه مرئي بالإبصار، لأن مدرك الحواس هى في الأجسام أو أجسام، وذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هى مزيد علم في ذلك الوقت، وهذا أيضًا لا يليق الإفصاح به للجمهور، وأنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم

عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة التخييل، مثل ما وصفه به السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه.

ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم، لما صرح لهم بشيء من هذا، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل، وبهذا النحو من التصور، أمكن أن يفهموا المعاني الموجودات في المعاد، أعني أن تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة، فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهر، لم تعرض فيه الشبهة ولا غيرها، لأنه إذ قيل له نور، وإن له حجابًا من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما تُرى الشمس، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرح لهم به – أعني للجمهور – بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفورا المصرح لهم بها، فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل.

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على

تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور، فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفًا من الناس، وألا يخلط التعليمات كلها فتفسد الحكمة الشرعية النبوية، ولذلك قال عليه السلام: " إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نُنزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهم "، ومن جعل الناس شرعًا واحدًا في التعليم فهو كمن جعلهم شرعًا واحدًا في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول، فقد تبين لك من هذا، أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعني إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها، وإذا قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك، فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه.

الفن الخامس في معرفة الأفعال

ونذكر في هذا الفن خمس مسائل فقط هى الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب: المسألة الأولى في إثبات خلق العالم الثانية، في بعث الرسول، الثالثة، في القضاء والقدر، الرابعة في التجوير والتعديل، الخامسة، في المعاد.

المسألة الأولى في حدوث العالم

اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه، فالطريق التي

سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية، فإنا قد بيَّنا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هى من الطرق العامة المشتركة بالجميع، وهى الطرق البسيطة، أعني بالبسيطة القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها، وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور، فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة وتأول ذلك على الشرع فقد جهل مقصده، وزاغ عن الطريقة، وكذلك أيضًا لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد، وما كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيده مثل ذلك بأقرب الأشياء شبها به كالحال في أحوال المعاد، وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عرفوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح، وإذا قد تقرر لنا في هذا الأصل فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع، وواجب إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة.

فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنه إذا توملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وجدت تلك الطرق هى طريق العناية، وهى إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى، وذلك أنه كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما، موافق في جميع

ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق، مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرًا موجودًا على الأرض فوجد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس، ووجد أيضًا وضعه كذلك وقدره في ذلك المكان، وأما متى لم يشاهد شيئًا من هذه الموافقة للجلوس، فإنه يقطع أن وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق (1) ومن غير أن يجعله هنالك فاعل.

كذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هى سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهاء، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقًا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوانات والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع، وذلك أن يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده من غير صانع بل عن الاتفاق، فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي وأنه بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه، وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: إحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقًا لوجود

الإنسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا، والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقًا في جميع أجزائه لفعل واحد ومسددًا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة، فينتج عن هذين الأصلين بالطبع أن العالم مصنوع، وأن له صانعًا، وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معًا، ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع، وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق، فمنها قوله تعالى: ﴿ ألم نجعل الأرض مهادًا والجبال أوتادًا ﴾ إلى قوله: ﴿ وجنات ألفافًا ﴾، فإن هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنه ابتداء، فنبه على أمر معروف بنفسه لنا معشر الناس الأبيض والأسود، وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنها لو كانت متحركة أو بشكل آخر غير شكلها أو في موضع آخر غير الموضع الذي هى فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها، وهذا كله محصور في قوله تعالى: ﴿ ألم نجعل الأرض مهادًا ﴾، وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائدًا إلى هذا معنى الوثارة واللين، فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه السعادة وأغرب هذا الجمع !! وذلك أنه قد جمع في لفظ مهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها، وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير يسير، والله يختص برحمته من يشاء.

وأما قوله تعالى: (والجبال أوتادًا)، فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هى كأنك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقي الاسطفسات أعني الماء والهواء، ولتزلزلت وخرجت من موضعها، ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة، فإذا موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق، وإنما عرضت عن قصد قاصد، وإرادة مريد، فهى ضرورة مصنوعة لذلك القاصد سبحانه، وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات، ثم نبه أيضًا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان فقال تعالى: (وجعلنا الليل لباسًا والنهار معاشًا)، يريد أن الله جعله كالسترة واللباس للموجودات التي ههنا من حرارة الشمس، وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات، فلما كان اللباس قد يقي من الحر، مع أنه سترة، وكان الليل يوجد فيه هذين المعنيان، سماه الله تعالى لباسًا، وهذا من أبدع الاستعارة، وفي الليل أيضًا منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومه يكون فيه مستغرقًا لما كان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن الذي هو اليقظة، ولذلك قال تعالى: (وجعلنا نومكم سباتًا)أي مستغرقًا من قبل ظلمة الليل.

ثم قال تعالى: (وبنينا فوقكم سبعًا شدادًا وجعلنا سراجًا وهاجًا) فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الاتفاق الموجود فيها والنظام والترتيب، وعبر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها، ولا يلحقها من قبلها ملال، ولا تخاف أن تخر كما تخر السقوف والمباني العالية، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: (وجعلنا

السماء سقفًا محفوظًا)، وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في إعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها السماوية لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى أنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض، فضلًا عن أن يقف كلها، وقد زعم قوم أن النفخ في الصور هو سبب الصعقة وفوق الفلك، ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة وموافقتها لوجود ما على الأرض فقال تعالى: (وجعلنا سراجًا وهاجًا)، وإنما سماها سراجًا لأن الأصل هو الظلمة، والضوء طارئ على ظلمة الليل، ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل، وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلًا، وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لأنها أشرف منافعها وأظهرها ونبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر، وأنه إنما يترل لمكان النبات والحيوان بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع، ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق، بل سبب ذلك العناية بما ههنا، فقال تعالى: (وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجًا لنخرج به حبًا ونباتًا وجنات الفافًا)، والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى: (ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقًا وجعل القمر فيهن نورًا وجعل الشمس سراجًا والله أنبتكم من الأرض نباتًا)، ومثل قوله تعالى: (الله الذي جعل لكم الأرض فراشًا والسماء بناء)، ولو ذهبنا لتعداد هذه الآيات وتفصيل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلدات كثيرة وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب، ولعلنا إن

أنسأ الله في الأجل ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتابًا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز.

وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها، فإنه إن كان هذا الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ولا توجد ههنا موافقة أصلًا بين الإنسان وبين أجزاء العالم، وذلك أنه إن كان يمكن – على زعمهم – أن تكون الموجودات على غير ما هى عليه كوجودها على ما هى عليه، فليس ههنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتن عليه الله بخلقها وأمره بشكره عليها، فإن هذا الرأي الذي يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءًا من هذا العالم كإمكان خلقه في الخلاء مثلًا للذين يرون أنه موجود، بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر، وخلقه أخرى ويوجد عنه فعل الإنسان، وقد يمكن عندهم أن يكون جزءًا من عالم آخر مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فلا تكون نعمة ههنا يمتن بها على الإنسان، لأنه ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فالإنسان مستغن عنه وما هو مستغني عنه فليس وجوده بإنعام عليه، وهذا كله خلاف ما في فطر الناس.

وبالجملة، فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبير، وقولهم إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جدًا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها لأن المسببات، أن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب، فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب ! وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الإنسان متغذيًا، وأما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلًا، ولا تدل على صانع أصلًا، بل إنما تدل على الاتفاق، وذلك أنه إن كان مثلًا ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها ضروريًا، ولا من جهة الأفضل في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع، فوجود أفعال اليد هو عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها، هو بالاتفاق، ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يخص الإنسان باليد أو بالحافر أو بغير ذلك مما يخص حيوانًا من الشكل الموافق لفعله.

وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع ههنا، وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق، منه أنه يقع عن فاعل مختار، وذلك أنه إذا قال الأشعري: أن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن ههنا مخصصًا فاعلًا كان لأولئك أن يقولوا أن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق أن الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب، والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يعرض للاسطفسات أن تمتزج امتزاجًا بالاتفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما، ثم تمتزج أيضًا امتزاجًا آخر، فيحدث بالاتفاق عن ذلك الامتزاج موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق، وأما نحن فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وإن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وإن هذا دائمًا لا يخل، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق، لأن ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: (صنع الله الذي أتقن كل شيء)، وأي إتقان يكون — ليت شعري — في الموجودات إن كانت على الجواز، لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور).

وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة، فمن زعم مثلًا أن الحركة الشرقية لو كانت غربية والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم، فقد أبطل الحكمة، وهو كمن زعم أنه لو كان اليمين من الحيوان شمالًا والشمال يمينًا لم يكن في ذلك فرق في صنعة الحيوان، فإن أحد الجائزين كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار، وكذلك ممكن أن يقال إنه إنما وجد على أحد الجائزين بالاتفاق، وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يرون أن المصنوعات الخسيسة هي التي يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على ما صنعت عليه، حتى أنه ربما أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفة أن يظن أنها حدثت عن الاتفاق، وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها أنه ليس يمكن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها، فإذا هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة، ومعنى ما قلناه من أن القول بالجواز هو أقرب إلى نفي الصانع من أن يدل على وجوده مع أنه ينفي الحكمة عنه، هو أنه متى لم يعقل أن ههنا أوساطًا بين المبادئ والغايات في المصنوعات ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب، وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب، لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلًا مريدًا عالمًا، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب، هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة، وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن

الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، وعلى موضع دون موضع، أو على وضع دون وضع، فإن هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم عالم، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك.

وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابًا فاعلة غير الله، وهيهات لا فاعل ههنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسبابًا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها، وسنبين هذا المعنى بيانًا أكثر في مسألة القضاء والقدر، وأيضًا فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرًا عن سبب طبيعي، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءًا عظيمًا من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم بجحده جزءًا من موجودات الله، وذلك أن من جحد جنسًا من المخلوقات الموجودات، فقد جحد فعلًا من أفعال الخالق سبحانه، ويقرب هذا ممن جحد صفة من صفاته، فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذًا من بادئ الرأي — وهو الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة — وكان يظهر في بادئ الرأي أم اسم الإدارة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشر وضده، رأوا أنهم

إن لم يصنعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد، فقالوا أن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد، كأهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروريًا، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع، وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات، فإن الأشياء التي تفعلها الإدارة لا لمكان شيء من الأشياء، أعني لمكان غاية من الغايات، هى عبث، ومنسوب إليه بالاتفاق، ولو علموا – كما قلنا – أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، ولما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة، فينكروا جندًا من جنود الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجودات بإذنه لحفظها، وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهى الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب، فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وغي غيره من المعاني التي بيناها قبل، ونبينها فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، هى ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيها وبخاصة بالإنسان، وهى طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحسن، وأما الطريق التي سلك

بالجمهور تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وأن كان ليس له مثال في الشاهد، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا بهذه الصفة، فقال سبحانه مخبرًا عن حاله قبل كون العالم: (وكان عرشه على الماء)، وقال تعالى: (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام)، وقال: (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى، فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور ولا يعرض لتتزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية، فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم هى أنه محدث، وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلًا عن الجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك، فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المتزلة.

ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق، ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغالب، فإذا استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصة الجدليين منهم، ولذلك

عرضت أشد حيرة تكون وأعظم شبهة للمتكلمين من أهل ملتنا، أعني الأشعرية، وذلك أنه لما صرحوا، أن الله مريد بإدارة قديمة – وهذا بدعة كما قلنا – ووضعوا أن العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة ؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص، هو الوقت الذي وجد فيه، فقيل لهم إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه هى بعينها نسبته إليه في وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره إذا لم يتعلق به في وقت الوجود فعل انتفى عنه في وقت العدم، وأن كانت مختلفة فهنالك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم، فإنه ما يلزم من ذلك في الفعل يلزم في الإرادة، وذلك أنه يقال لهم إذا حضر الوقت – وقت وجوده – فوجد، هل وجد بفعل قديم، أو بفعل محدث ؟ فإن قالوا بفعل قديم، فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم، وأن قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة، فإن قالوا الإرادة هى نفس الفعل، فقد قالوا محالًا، فإن الإرادة هى سبب الفعل في المريد، ولو كان المريد إذا أراد شيئًا ما في وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة، لكان ذلك الشيء موجودًا عن غير فاعل، وأيضًا فقد يظن أنه إن كان واجبًا أن يكون عن الإرادة الحادثة مراد حادث فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحدًا، وذلك مستحيل، فهذه الشبه كلها إنما آثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله، فإنه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا

قديمة، فلا هم في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر، ولا هم أيضًا لحقوا بمرتبة اليقين فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين، ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ، وفي قلوبهم مرض، فإنهم يقولون بالنطق الحادث أشياء يخالفها النطق الباطن منهم، وسبب ذلك، العصبية والمحبة، وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سببًا للانخلاع عن المعقولات كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ، فهذا الذي ذكرناه من أمر هذه المسألة كاف بحسب غرضنا فلنسر إلى المسألة الثانية.

المسألة الثانية في بعث الرسل

والنظر في هذه المسألة في موضعين: أحدهما في إثبات الرسل، والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعى الرسالة واحد منهم وأنه ليس بكاذب في دعواه، فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس، وهم المتكلمون، وقالوا قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وجائز على على المتكلم المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولًا إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك ممكنًا في الغائب، وشدوا هذا الموضع بإبطال المحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله، قالوا: وإذا كان هذا المعنى قد ظهر إمكان وجوده في الغالب كوجوده في الشاهد وكان أيضًا في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال: أيها الناس أني رسول الملك إليكم،

وظهرت عليه علامة من علامات الملك يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة، وقالوا هذه العلامة ظهور المعجزة على يدي الرسول وهذه الطريقة هى مقنعة وهى لائقة بالجمهور بوجه ما لكن إذا تتبعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون في هذه الأصول، وذلك أنه ليس يصح تصديقًا للذي ادعى الرسالة عن الملك إلا متى علمنا تلك العلامة التي ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك، وذلك إما يقول الملك لأهل طاعته إن من رأيتم عليه علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي أو بأن يعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامات إلا على رسله، وإذا كان هذا هكذا، فلقائل أن يقول: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل، فإنه لا يخلوا أن يدرك هذا بالشرع لأن الشرع لم يثبت بعد، والعقل أيضًا لا يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هى خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم، وذلك أن تثبيت الرسالة ينبني على مقدمتين: إحدهما أن هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة، والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي، فيتولد من ذلك بالضرورة أن هذا نبي.

فأما المقدمة القائلة إن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة قلنا إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس، بعد أن نسلم أن ههنا أفعالًا تظهر على أيدي المخلوقين، ونقطع قطعًا أنها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع، ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس تخيلًا، وأنا المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، فإنما

تصح بعد الاعتراف بوجود الرسالة ووجود المعجزة، لأن هذا طبيعة القول الخبري، أعني أن الذي تبرهن عنده مثلًا أن العالم محدث، وأن المحدث موجود، وإذا كان الأمر هكذا فلقائل أن يقول: من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، والرسالة لم يثبت وجودها بعد ؟ هذا إن سلمنا بوجود المعجزة أيضًا على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزًا، ولابد أن يكون جزء هذا القول أعني المبتدأ والخبر معترفًا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني، وليس لقائل أن يقول: إن وجود الرسل يدل عليه العقل لكون ذلك جائزًا في العقل، فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل وليس هو جواز الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا المطر جائز أن يترل وأن لا يترل، وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود، هو أن يحس أن الشيء يوجد مرة، ويفقد أخرى كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليًا وباتًا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير، ولا أن تنقلب، فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود، وأما والخصم يدعى أن ذلك لم يحس بعد، فالجواز الذي يدعيه إنما جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع، والناس الذين صح إمكان وجود الرسل منهم إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو، يدل على إمكان وجوده من زيد، فهذا يقتضي تساوي الطبعتين، وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه – ولو كان في المستقبل – لكان إمكانًا بحسب الأمر لا بحسب

علمنا، وأما وأحد المتقابلين من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود، فإنما هذا الإمكان في علمنا، والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين، وأعني أنه أرسل أو لم يرسل، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط، مثل إن شك في عمرو هل أرسل رسولًا فيما سلف أو لم يرسل، وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه هل يرسل رسولًا غدًا أو لا، فإنه إذا جهلنا نزيد مثلًا هل أرسل رسولًا فيما فيما مضى أو لم يرسل، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول، إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله، وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولًا، وإلى هذا كله فمتى سلمنا أن الرسالة موجودة والمعجز موجود فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول ؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد، ولا سبيل إلى أن دعى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم، ولم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله، ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة.

فمن هذه الأشياء يرى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز، وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهل، ثم صححوا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول، وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها، وعلى المرسل، وليس في قوة العقل العجيب الخارق

للعوائد الذي يرى الجميع أنه إلهي أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب، بل إنما يدل على أن رسول إذا سلم أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس بظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول، وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطًا بينهما إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة، مالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل على وجود الطب، وأن ذلك طبيب، فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن، وأيضًا فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن نتزل الإمكان – الذي هو الجهل – منزلة الوجود، وجعلنا المعجزة دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أن تكون دلالتها لازمة لمن يجوز أن المعجز قد يظهر على يدي غير رسول – على ما يفعله المتكلمون – لأنهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر وعلى يدي الولي، وأما ما يشترطونه لمكان هذا من أن المعجز إنما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له، وأنه لو ادعى الرسالة من شأنه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول، فدعوى ليس عليها دليل، فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل، أعني أنه إذا ادعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة أنه لا يظهر على يديه المعجز، لكن، كما قلنا، لما كان لا يظهر من الممتنع أنها لا تظهر إلا على يدي الفاضلين الذين يعني الله بهم، وهؤلاء إذا كذبوا ليسوا فاضلين، فليس يظهر على أيديهم المعجز، لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يجوز ظهورها على أيدي الساحر، فإن الساحر

ليس بفاضل، فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف، ولهذا رأي بعض الناس أن الأحفظ لهذا الوضع أن يعتقد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على أيدي الأنبياء وأن السحر هو تخيل ولا قلب عين، ومن هؤلاء من أنكر لمكان هذا المعنى الكرامات.

وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يدع أحدًا من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقًا من خوارق الأفعال مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله من غير أن يتحد بها، وقد يدلك على هذا قوله تعالى: (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعًا) إلى قوله: (سبحان ربي هل كنت إلا بشرًا رسولًا)، وقوله تعالى: (وما منعنا أن ترسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون)، وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به، هو الكتاب العزيز فقال تعالى: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا)، وقال: (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات)، وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلًا على صدقه فيما أدعى من رسالته هو الكتاب العزيز، فإن قيل هذا بين، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز، وأنه يدل على كونه رسولًا وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلًا عن تعيين الشخص المرسل بها مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة، وأن من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس

الأفعال المعتادة، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنده إذ هو كلام، وأن كان يفضل جميع الكلام المصنوع ؟ قال إنما صار معجزًا بالصرف أعني بمنع الناس عن أن يأتوا بمثله، لا بكونه من الطور العالي من الفصاحة، إذ ما شأنه أن يكون هكذا فإنما يخالف المعتاد بالأكثر لا بالجنس، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنس واحد، وقوم رأوا أنه معجز بنفسه لا بالصرف، ولم يشترطوا في كون الخارق أن يكون مخالفًا بالجنس للأفعال المعتادة ورأوا أنه يكفي في ذلك أن يكون من الأفعال المعتادة في غاية يقصر عنها جميع الناس، قلنا هذا كله ذكر المعترض، وليس الأمر في هذا على ما توهم هؤلاء، فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين قد نبه عليها الكتاب: أحدهما أن الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم إنساني، وذلك أنه ليس ينكر وجودهم إلا من أنكروا وجود الأمور المتوترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها، والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها، وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس – إلا من لا يعبأ بقوله وهم الدهرية – على أنه ههنا أشخاصًا من الناس يوحى إليهم بأن ينهوا إلى الناس أمورًا من العلم والأفعال الجميلة، بها تتم سعادتهم، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة وهذا فعل الأنبياء، والأصل الثاني أن كل من وجد عنه هذا الفعل الذي هو الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل أيضًا غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضًا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم

السلام، وهو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي، فأنا الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى: (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده) إلى قوله: (وكلم الله موسى تكليمًا) وقوله تعالى: (قل ما كنت بدعًا من الرسل)، وأما الأصل الثاني، وهو أن محمدًا صلى الله عليه وسلم قد وجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله، فيعلم من الكتاب العزيز، ولذلك نبه على هذا الأصل فقال: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورًا مبنيًا) يعني القرآن، وقال: (يا أيها الناس قد جاءكم برهان الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرًا لكم)، وقال تعالى: (لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك)، وقال: (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدًا).

فإن قيل: من أين يعلم الأصل الأول وهو أن ههنا صنفًا من الناس يصنعون الشرائع بوحي من الله، وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله ؟ قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يؤمرون من الأفعال، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم، وذلك أن الخارق المعتاد إذا كان خارقًا في المعرفة بوضع الشرائع، دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوة، وأما الخارق الذي هو ليس في

نفس وضع الشرائع، مثل انقلاب البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما تدل على إذا اقترنت على الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك، ولذلك ليس تدل في الأنبياء على هذا المعنى إن وجدت لهم، لأن الصنف الآخر من الخارق، وهو الدال دلالة قطعية ليس هو موجودًا لهم، فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومقو، فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون، ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس، فإن قيل فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب ؟.

قلنا يوقف على ذلك من وجوه: أحدهما أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم، بل بوحي، والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب، والثالث من نظمه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر ورؤية، أعني أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول، والمعتمد في ذلك على الوجه الأول، فإن قيل فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها العلمية والعملية هى بوحي من الله

تعالى حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله ؟ قلنا يوقف على هذا من طرق: إحداهما أن معرفة وضع الشرائع ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالأمور الإرادية التي يتوصل بها إلى السعادة، وهى الخيرات والحسنات وإما الأور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروى وهى الشرور والسيئات.

ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هى النفس وما وجودها، وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا، وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ فبأي مقدار تكون الحسنات سببًا للسعادة، فإنه كما أن الأغذية ليست تكون سببًا للصحة بأي مقدار استعملت، وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات، ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل، وأيضًا فإن معرفة الله على التمام، إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات، ثم يحتاج إلى هذا كله واضع الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدًا من هذه المعرفة، وأي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف ؟ وهذا كله بل أكثره، ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة، وقد يعرف ذلك على اليقين من زوال العلوم، وبخاصة وضع الشرائع، وتقرير القوانين، والإعلام بأحوال المعاد، ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، علم أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلامه ألقاه على لسان نبيه، ولذلك قال تعالى منبهًا على هذا: (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا

القرآن لا يأتون بمثله) الآية، ويتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا علم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية، لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون)، ولذلك أتى الله تعالى على عباده بوجوده هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: (هو الذي بعث في الأميين رسولًا منهم) الآية، وقال: (الذين يتبعون الرسول النبي الأمي) الآية.

وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع، وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع، أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء – صلوات الله عليهم – فإنه إذا تؤمل ما تضمنه سائر الكتب والشرائع، وجدت تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه، وبالجملة فإن كانت ههنا كتب واردة في شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن، هو أولى بذلك وأحرى أضعافًا مضاعفة، وأنت فليلوح لك هذا جدًا إن كنت وقفت على الكتب، أعني التوراة والإنجيل، فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت، ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على

شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله، ومعرفة المعاد، ومعرفة ما بينهما لاستدعي ذلك مجلدات كثيرة، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك، ولهذا قيل في هذه الشريعة إنها خاتمة الشرائع، وقال عليه السلام: " لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي "، وصدق صلى الله عليه وسلم. ولعلوم التعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشرائع التي فيها، أعني كونها مستعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس، ولذلك قال تعالى: (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا)، وقال عليه السلام: " بعثت إلى الأحمر والأسود"، فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية أغذية تلائم الناس أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع، فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس، ومن أجل هذا كله إنما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء لأنه فضلهم في الوحي الذي استحق به اسم النبوة، قال عليه السلام منبهًا على هذا المعنى الذي خصه الله به " ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتى من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر وإنما كان الذي أوتيته وحيًا، وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعًا يوم القيامة ".

وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى وإبراء الأكمة

والأبرص، فإن تلك وإن كانت أفعالًا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء وهى مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفرضت، إذ كانت ليست فعلًا من أفعال الصفة التي بها سمى النبي نبيًا، وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هى مثل دلالة الإبراء على الطب، ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء وأبرئ هذه المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعًا، ومن طريق الأولى والأحرى، ووجه الظن للذي يعرض للجمهور في ذلك، أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من صنع البشر، فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر، وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيًا هى الوحي، ومن هذه الصفة و ما يقع في النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه، وبالجملة متى وضع أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلًا على تصديق النبي، أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمى النبي نبيًا، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء، فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور، ولكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب لا المعجز البراني، وهذا

الذي قلناه في هذه المسألة كافٍ بحسب غرضنا وكاف بحسب الحق في نفسه.

المسألة الثالثة في القضاء والقدر

وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية، وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول، أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة، أما في الكتاب فإنه تلقى فيه آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله، وأنه ليس مجبورًا على أفعاله، أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى: (إنا كل شيء خلقناه بقدر)، وقوله تعالى: (كل شيء عنده بمقدار)، وقوله تعالى: (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها أن ذلك على الله يسير) إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتسابًا وعلى أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: (أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير)، وقوله تعالى: (ذلك بما كسبت أيديكم)، وقوله تعالى: (والذين كسبوا السيئات)، وقوله: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت)، وقوله (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدي)، وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى: (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم إني هذا قل هو من عند أنفسكم)، ثم قال في هذه النازلة بعينها (وما أصابكم من حسنة فمن الله وما أصابكم من

سيئة فمن أنفسكم)، وقوله (قل كل من عند الله)، وكذلك تلقى الأحاديث في هذا أيضًا متعارضة مثل قوله عليه السلام: " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه "، ومثل قوله عليه السلام: "خلقه هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون وخلقه هؤلاء للنار وبأعمال أهل النار يعملون "، فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه وأن الإيمان سببه جبلة الإنسان والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبور عليهما.

ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأنه لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية، أما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا: إن للإنسان كسبًا وأن المكتسب به والمكتسب مخلوقًا لله سبحانه، فالعبد ولابد مجبور على اكتسابه، فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة، وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع، وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة، وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله، وخالق لها، وجب أن يكون ههنا خالق غير الله.

قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه، وأن فرضناه أيضًا غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبورًا عليها، فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب، وإذا كان الإنسان مجبورًا على أفعاله

فالتكليف هو من باب لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة، ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء، ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في النظامية إن للإنسان اكتسابًا لأفعاله، واستطاعته على الفعل، وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق، لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة، وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هربًا من الأصل الذي من قبله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحًا في العقل، وخالفهم المتأخرون منهم، وأيضًا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب، كان الأمر بالأهبة كما يتوقع من الشرور لا معنى له وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات، فتبطل أيضًا الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب لها المنافع، وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار، كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك، وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان.

فإن قيل فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه، وفي العقول نفسه؟ قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في المسألة، وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء، هى أضداد، لكن لما كان اكتساب تلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله

لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعًا، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعًا، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضًا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهى المعبر عنها بقدر الله، وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عاتقة (2) عنها فقط بل وهى السبب في أن نريد أحد المتقابلين، بشيء وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك: أنه إذا ورد علينا أمر مشتهي من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه باضطرار، فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها، وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى: (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله).

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجبًا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة، محدود مقدر، وليس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين

الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب، ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده، وعلى الحقيقة كما قال تعالى: (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله)، وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل أو لا وجوده.

ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم ذلك الشيء وعدمه في وقت ما، والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان، فسبحان من أحاط اختراعًا وعلمًا بجميع أسباب جميع الموجودات، وهذه هي مفاتح الغيب المعينة في قوله تعالى: (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) الآية، وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق، وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض، وبهذا أيضًا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك، أعني الحجج المتعارضة العقلية، أعني بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج،

فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق، لحقت الشكوك المتقدمة، فإن قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل، لكن هذا القول هو مبنى على أن ههنا أسبابًا فاعلة لمسببات مفعولة، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله، قلنا، ما اتفقوا عليه صحيح، ولكن على هذا جوابان: إحدهما أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: أما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى، وأن سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازًا، إذ كان وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها، وكذلك يحفظها هو في نفسها، ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زمانًا مشارًا إليه، أعني لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان، وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سببًا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل، مثل من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول إن القلم كاتب، وإن الإنسان كاتب، أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليها أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله – تعالى وتبارك – وإذا أطلق على سائر الأسباب.

ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحًا وإنما كان يكون التمثيل بينًا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلمًا، ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب، والمخترع لها عند اقتران القلم بها، على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن

بها أسبابها التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها، فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع، أما الحس والعقل فإنه يرى أن ههنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، والثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج، وأشهر هذه هى حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما ههنا محفوظًا بها، حتى أنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض، وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك، وجعل في طباع ما ههنا أن تتأثر عن تلك وذلك ظاهر جدًا في الشمس والقمر أعني تأثيرها فيما ههنا، وذلك بيّن في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة، وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره، وأيضًا فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله في أجسامنا من التعدي والإحساس، لبطلت أجسامنا، كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك ويقولون: لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها.

ونحن نقول إنه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من حركات الأجرام السماوية، لما أمكن أن تبقى أصلًا ولا طرفة عين، فسبحان اللطيف الخبير، وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر)، وقوله تعالى: (قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله)، وقوله: (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار) إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى، ولو لم يكن لهذه تأثير فيما ههنا لما كان وجودها حكمة امتن بها علينا، ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها.

وأما الجواب الثاني فإنا نقول إن الموجودات الحادثة، منها ما هى جواهر وأعيان، ومنها ما هى حركات وسخونة وبرودة، وبالجملة أعراض، وأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه، وما يفترون بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها، مثال ذلك أن المنى إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وإما خلقه الجنين ونفسه التي هى الحياة، فإنما المعطي بها الله تبارك وتعالى، وكذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرًا أو إصلاحًا، ويبذر فيها الحب، وأما المعطي لخلقه السنبله، فهو الله تبارك وتعالى، فإذا على هذا لا خالق إلا الله تعالى، إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هى الجواهر، وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له وأن يسلبهم الذباب شيئًا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب

والمطلوب)، وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم – عليه السلام – حين قال: " أنا أحيي وأميت "، فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى، انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال: (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب)، وبالجملة، فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع، ولا في العقل، ولذلك ما نرى أن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر، ولذلك قال تعالى: (والله خلقكم وما تعملون).

وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة، والقول بنفي الأسباب جملة قول غريب جدًا عن طباع الناس، والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لأن الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبيل الحكم بالشاهد، فهم لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى، إذ يلزمهم أن لا يعترفوا بأن كل فعل له فاعل، وإذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسالمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل البتة في الشاهد إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب، لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلًا إلا بإذنه وعن مشيئته، فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب، وإن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ،

كالمعتزلة والجبرية وأما المتوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلًا، إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة، وتحريك يده باختياره، فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذ قالوا إن الحركتين ليستا من قبلنا لأنه إذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرون، فقد استوت حركة الرعشة، والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى، ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط، والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكمًا في الذوات، وهذا كله بين في نفسه، فلنسر إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

المسألة الرابعة في الجور والعدل

وقد ذهب الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جدًا في العقل والشرع، أعني أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده، وذلك أنهم قالوا إن الغائب في هذا الشاهد، وذلك أن الشاهد – زعموا – إنما اتصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة، فمتى فعل الإنسان شيئًا هو عدل بالشرع كان عدلًا، ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر، قالوا: وإما من ليس مكلفًا ولا داخلًا تحت حجر الشرع فليس يوجد في حقه جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل، والتزموا أنه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور، وهذا في غاية الشناعة بأنه ليس يكون ههنا شيء هو في نفسه خير، وأن الجور شر، فيكون الشرك

بالله ليس في نفسه جورًا ولا ظلمًا، إلا من جهة الشرع، وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلًا، وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلًا، وهذا خلاف المسموع والمعقول.

أما المسموع، فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفى عن نفسه الظلم، فقال تعالى: (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائمًا بالقسط)، وقال تعالى: (وما ربك بظلام للعبيد) وقال: (إن الله لا يظلم الناس شيئًا ولكن الناس أنفسهم يظلمون)، فإن قيل فما تقول في الإضلال للعبيد أهو جور أم عدل وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي مثل قوله تعالى: (يضل الله ما يشاء ويهدي من يشاء) ومثل قوله: (ولو شئنا لآتينا كل نفسه هداها) قلنا هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها، وذلك أن ههنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى: (ولا يرضى لعباده الكفر إنه ليس يضلهم) وما تقول الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هدا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر، وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى: (فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرة الله التي فطر الناس عليها)، وقوله: (إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم) الآية، وقول النبي صلى الله عليه وسلم " كل مولود يولد على الفطرة "، وإذا كان هذا التعارض موجودًا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل، فنقول: أما قوله تعالى: (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) فهى المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس

الموجودات خلق ضالون، أعني مهيئين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج، وأما قوله: (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) معناه لو شاء أن لا يخلق خلقًا مهيئين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج أو من قبل الأمرين كليهما لفعل، ولكون خلقه الطباع في ذلك مختلفة عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهادية لقوم، لأن هذه الآيات قصد بها الإضلال مثل قوله تعالى: (يضل به كثيرًا ويهدي به كثيرًا وما يضل له إلا الفاسقين) ومثل قوله تعالى: (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن) ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار (كذلك يضل الله من يشاء) أي يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة، كما يعرض للأبدان الرديئة أن الأغذية النافعة مضرة بها.

فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال وهذا هو غاية الجور ؟ قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، وأن الجور كان يكون في غير ذلك، وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل – شرارًا بطباعهم، وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة، وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بدّ بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين إما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد

الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل، وهذا الشر من الحكمة، هو الذي خفى على الملائكة حتى قال الله سبحانه حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة يعني بني آدم (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك) إلى قوله: (إني أعلم

ما لا تعلمون)، يريد أن العلم الذي خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرًا أو شرًا، وكان الخير أغلب عليه فإن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه، فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل، ونفي الظلم، وأنه إنما خلق أسباب الضلال لأنه يوجد عنها غالبًا الهداية أكثر من الضلال، وذلك أن من الموجودات ما أعطى أسباب الهداية أسبابًا يعرض فيها الإضلال في الأقل، إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك لمكان التركيب، وهذه هى حال الإنسان.

فإن قيل فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل، وأنت تنفي التأويل في كل مكان ؟ قلنا إن تفهيم الأمر على ما هو عليه الجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذه، وذلك أنهم احتاجوا أن يعرفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل؛ وأنه خالق كل شيء الخير والشر، لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم أن ههنا إلهين، إلهًا خالقًا للخير، وإلهًا خالقًا للشر، فعرفوا أنه خالق الأمرين جميعًا، ولما كان الإضلال شرًا وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر، لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق،

لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير، أعني من أجل ما يقترن به الخير، على هذا خلقه للشر عدلًا منه، ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار، لكن عرض عن طبيعتها أن تفسد بعض الموجودات، لكن إذا قيس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر وبين ما يعرض عنها من الوجود الذي هو الخير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيرًا، وأما قوله تعالى: (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) فإن معناه، لا يفعل فعلًا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله، لأن من هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل، وما كان هكذا، فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل، إما حاجة ضرورية، وإما أن يكون به تامًا، والبارئ سبحانه يتنزه عن هذا المعنى.

فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرًا في نفسه، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل، فإذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان، لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلًا، وأن الأفعال كلها تكون في حقه لا عدلًا ولا جورًا كما ظنه المتكلمون، فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطال لظاهر الشريعة، ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه، وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلًا، بطل ما يعقل من أن ههنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر، وإذا فرضنا أيضًا أنه يتصف بالعدل على جهة ما

يتصف به الإنسان لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص، وذلك أن الذي يعدل فإنما وجوده هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره، وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته واجبة على جميع الناس، وإنما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى، وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العموميات، فمن لم يشعر بذلك فعرضه اعتقاد تلك العموميات على ظاهرها، وذلك أن لورود تلك العموميات أيضًا سببًا آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن، والله تعالى لا يوصف بالقتدار على المستحيل، فلو قيل لهم فيما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن، أعني في ظنونهم أن الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيلوا من ذلك نقصًا في البارئ سبحانه وعجزًا، وذلك أن الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز، ولما كان وجود جميع الموجودات البريئة من الشر ممكنًا في ظن الجمهور، قال تعالى: (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس جميعًا)، فالجمهور يفهمون من هذا معنى، والخواص معنى، وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقًا يقترن بوجودهم شر، فمعنى قوله: (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) أي لو شئنا لخلقنا خلقًا ليس يقترن بوجودهم شر، بل الخلق هم خير محض، فتكون كل نفس قد أوتيت هداها، وهذا القدر في هذه المسألة كاف، ولنسر إلى المسألة الخامسة.

المسألة الخامسة وهى القول في المعاد وأحواله

والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده في الشاهدات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة، وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيًا، أعني للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معًا، والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك أعني أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخروية ودنيوية، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل، منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثًا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك، وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلًا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار)، وقال مثنيًا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود (الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلًا سبحانك فقنا عذاب النار)، ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات، وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه (أفحسبتم إنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون) وقال: (أيحسب الإنسان أن يترك سدى) وقال: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) يعني الجنس من لموجودات الذي

يعرفه، وقال منبهًا على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق (وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون) وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، فظهر أيضًا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأنا نرى أن واحدًا من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به، وإذا كان ذلك كذلك، فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان، وهذه أفعال النفس الناطقة.

ولما كانت النفس الناطقة جزأين جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه أن يوجد على كماله في هاتين القوتين، أعني الفضائل العلمية، والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هى الشرور والسيئات، ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل، وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني السعادة المشتركة، فعرفت من الأأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته، وهى معرفة الله تبارك وتعالى، ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة، وكذلك عرفت من أعمال القدر التي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العلمية وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قيست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثًا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكي عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: (أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين) اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة، والشقاء الأخير، ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت، ولأنفس الأشقياء، فمنها ما لم يمثل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة والشقية من الأذى بأمور شاهدة، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية، ولذات ملكية، ومنها ما اعتد في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثلث اللذات المدركة ههنا بعد أن نفى عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون ههنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه، أما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيمًا للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركًا فأخبروا أن الله

تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيمًا، وهو مثلًا الجنة، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلًا النار، وهذه هى شريعتنا هذه التي هى الإسلام في تمثيل هذه الحال.

ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع وهى كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه أعني على خروجه للوجود، وقياس إمكان وجود الأقل والأكثر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، مثل قوله: ﴿ وضرب لنا مثلًا ونسي خلقه ﴾ الآية، فإن الحجة فى هذه الآيات هى من قياس العودة إلى البداءة وهما متساويان، وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة، كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي، بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى: ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا ﴾، والشبهة أن البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس، فعوندت هذه الشبهة بانا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه، وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر فمثل قوله تعالى في الآية: ﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ﴾، فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث، وإبطال حجة الجاحد للبعث، ولو ذهبنا لنقض الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول، وهى كلها من الجنس الذي وصفنا.

فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالًا من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس، ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكًا لنفوسهم إلى ما هنالك، والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع، وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكًا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفًا له منهم في التمثيل الجسماني، ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكًا إلى ما هنالك من الروحاني، والروحاني أشد قبولًا عند المتكلمين المجادلين من الناس وهم الأقل، ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق: فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ههنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجود أن بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع، وطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثير من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها، وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه بالية، وتلك باقية، ولهذه أيضًا حجج من الشرع.

ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي لأنه روى عنه أنه قال: " ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء "، ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص، وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أور ليس فيها منازعة عند الجميع أحدهما أن النفس باقية، والثاني أنه ليس

يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها، وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ههنا، توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم، وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرين في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هى واحدة، مثل ذلك أن إنسانًا مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه حين تولد منه إنسانًا آخر، وإما إذا فرضت أجسام أخر، فليس تلحق هذه الحال، والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها بعد أن لا يكون نظرًا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة، فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه، لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلومًا للناس بالشرائع والعقول، فهذا كله ينبني على بقاء النفس، فإن قيل فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك قلنا ذلك موجود في الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) الآية، ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس في الموت لفساد النفس، لا بتغير آلة النفس ولكان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها، ولو كان ذلك كذلك، لما عادت عند الانتباه على هيئتها، فلما كانت تعود عليهما علمنا أن هذا التعطيل لا يعرض لها لأمر لحقها في جورها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة، أن تتعطل النفس، والموت هو تعطل، فواجب أن

يكون للآلة كالحال في النوم، وكما يقول الحكيم، إن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب، لأبصر كما يبصر الشاب، فهذا ما رأينا أن نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هى ملتنا ملة الإسلام.

وقد بقى علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز، وما جاز منه فلمن يجوز، ويختم به القول في هذا الكتاب فنقول: إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم أولًا إلى صنفين: صنف غير منقسم، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف:

فالصنف الأول غير المنقسم هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو عين المعنى الموجود بنفسه.

والصنف الثاني المنقسم، هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل، وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام، أولها أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم في زمان طويل، وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا، والثاني مقابل هذا، وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعًا، أعني كون ما صرح به أن مثال ولماذا هو مثال بعلم بعيد، والرابع عكس هذا، وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك، وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعًا فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين، وأما المقابل لهذا وهو القريب في الأمرين، فتأويلة هو المقصود منه والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث، فالأمر فيه ليس كذلك؛ لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على إفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه، وهذا مثل قوله عليه السلام: " الحجر الأسود يمين الله في الأرض "، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال، وإن الواجب في هذا أن لا يتأوله إلا الخواص والعلماء، ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال، إما أنه من المتشابه الذي يعلمه العلماء الراسخون، وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال، وهذا أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك.

والقانون في هذا النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي، فإذا وقعت المسألة نظر أي هذه الوجودات الأربع هى أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عنى به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فيتزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود

الأغلب على ظنهم إمكان وجوده، وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام: " ما من نبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار " وقوله: " بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة " وقوله: " كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب " فإن هذا كله يدرك بعلم قريب أنها أمثال وليس يدرك لماذا هى أمثال إلا بعلم بعيد، فيجب في هذا أن يترل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبهًا، فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع وعلى هذا الوجه، ساغ في الشريعة، وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ، وأبو حامد لم يفصل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يعرف منه الأمران جميعًا بعلم بعيد، أعني كونه مثالًا، ولماذا هو مثال، فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي أنه مثال، وتلك الشبهة باطلة، فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل كما عرفناك في هذا الكتاب في مواضع كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين، أعني الأشعرية والمعتزلة.

وأما الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالًا معلومًا بعلم بعيد إلا أنه إذا سلم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال، ففي تأويل هذا أيضًا نظر، أعني عند الصنف الذين يدركون أنه كان مثالًا فلماذا هو ؟ وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم، فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع أن لا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأولى، ويحتمل أيضًا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي

بين ذلك الشيء وذلك الممثل به، إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور، وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك، ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم اضطراب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضًا، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه، وأنت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل، وبودنا أن يتفق لنا هذا العرض في جميع أقاويل الشريعة، أعني أن نتكلم فيها بما ينبغي أن يؤول أو لا يؤول وإن أول فعد من يؤول، أعني في جميع المشكل الذي في القرآن والحديث، ونعرف رجوعها كله إلى هذه الأصناف الأربعة، والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى، وإنما قدمناه لأنا رأيناه أهم الأغراض المتعلقة بالشرع والله الموفق للصواب، والكفيل بالثواب بمنه ورحمت.

الهوامش

(1) الاتفاق: الصدفة.

(2) عاتقه: خارجه.

المحتوي